FRANCESCO LAMBIASI

BREVE INTRODUCCIÓN A LA SAGRADA ESCRITURA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1988

Versión castellana de ISIDRO ARIAS, de la obra de
FRANCESCO LAMBIASI, *Breve introduzione alla Sacra Scrittura.*
Edizioni Piemme S.p.A., Cásale Monferrato (Italia) 1986

IMPRÍMASE: Barcelona 3 de agosto de 1987
RAMÓN DAUMAL, obispo auxiliar y vicario general

Cubierta: Papiro griego de la Fundación San Lucas (Barcelona):
Mt 3, 9.15 y 5,20-22(s. II)

ISBN 84-254-1614-0

DEPÓSITO LEGAL: B. 43-536-1987 PRINTED IN SPAIN GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

ÍNDICE

SIGLAS

DS — Denzinger-Schónmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Barcelona [36] 1976.

DV — Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum,* texto castellano de Concilio Vaticano II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones,* Editorial Católica, Madrid [2]1966, [3]1966(BAC 252).

Dz — E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona [3] 1963 (es la versión castellana de la 31 ed. del DS).

INTRODUCCIÓN

¿Una empresa temeraria?

Nuestra vía de acceso a la Biblia parece bloqueada desde el comienzo por una cuestión de principio: ¿No es tal vez temerario servirse de la palabra humana para introducir y explicar la palabra de Dios? ¿No adolece la palabra humana de una impotencia congénita cuando se enfrenta a la tarea sobrehumana de traducir y vehicular la palabra de Dios? Al parecer, la ˙nica actitud coherente por parte del hombre frente al Dios que habla debería ser la del silencio asustado y confuso: «¡Ay de mí! ¡Estoy perdido, pues soy hombre de labios impuros!», como confesaba Isaías al contemplar la gloria deslumbrante del Dios de Israel (Is 6,5).

Semejante concepción supone una impostación alternativa de la relación existente entre la palabra de Dios y la palabra del hombre. Como vamos a ver enseguida, la palabra de Dios se encarna en la palabra humana, lo que significa que la palabra de Dios no sólo está abierta a la mediación de la palabra humana, sino que incluso la reclama. Como afirma J. Jeremías, «no nos está permitido dejar de lado el escándalo de la encarnación. Dios mismo se ha puesto en nuestras manos. La encarnación es la entrega que Dios hace de sí mismo, y nosotros debemos responderle con un sí»[1].

¿Una afición de lujo?

Pero, al hombre de hoy ¿le interesa verdaderamente el problema de la palabra de Dios? ¿No se muestra el hombre prisionero de sus necesidades más urgentes, como la casa, la salud, el sueldo o, incluso, como les sucede a las dos terceras partes de la humanidad, del problema dramático de la supervivencia? Decía rabí Eliézer ben Azarías: «Si falta la harina, no hay *Torah; y,* a la inversa, sin *Torah* no puede haber harina» *(Pirqe 'abot* III, 24). Es como decir: los grandes problemas humanos no se resuelven simplemente poniendo la vista en el cielo y, creyendo que de este modo se da la preferencia absoluta a lo espiritual, descuidando y hasta en ocasiones despreciando la parte material, la harina. En sentido inverso, cuando las teorías materialistas han negado

1 J. Jeremías. *Il problema di Gesú storico,* Brescia 1966, p. 25

el cielo y han concentrado su interés en las cosas por las que todos nos fatigamos y que tan duramente nos disputamos han terminado por reducir al hombre a una sola dimensión (por ejemplo, el hombre «rizomático» de la cultura radical).

Torah y harina, palabra y pan son indispensables para que el hombre viva una vida humana: «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios», había afirmado gravemente el Antiguo Testamento (Dt 8,3) y había confirmado categóricamente Jes˙s oponiéndose a la tentación del Maligno (Mt 4,4). Pero, dado que el hombre vive también de pan, la palabra de Dios se hizo pan y Jes˙s «compañero» (literalmente *cum-pane,* aquel que hace a otros partícipes de su pan) del hombre en su trabajoso viaje hacia la patria. Quitarle al hombre la palabra equivale a negarle la harina para el pan del camino.

Pongámonos, pues, en marcha, convencidos de que un acercamiento a la palabra de Dios es un servicio que Dios mismo nos pide y del que el hombre, por su parte, tiene una necesidad insoslayable.

CAPITULO PRIMERO

EL DIÁLOGO ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

El HOMBRE, OYENTE DE LA PALABRA

Podrá parecer una concesión gratuita a la antropología contemporánea el hecho de tomar como punto de partida al hombre, más bien que a Dios, a la hora de sondear el misterio de la palabra divina, pero, dado que el punto absolutamente seguro en la investigación de este misterio es la dimensión encarnada de esa palabra, nuestras reflexiones han de empezar tomando en serio toda su carga humana. También en este punto el concilio Vaticano II nos traza el camino: «Ahora bien, como quiera que en la Sagrada Escritura habló Dios por medio de los hombres a manera humana, el intérprete de la Sagrada Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras» (DV 12).

Parafraseando a san Juan (1Jn 4,20) podemos decir: Quien no entiende al hombre que habla, ¿cómo podrá entender al Dios inefable? Para comprender a Dios debemos comprender primero al hombre.

«Homo loquens»

No hemos de detenernos aquí a analizar de manera pormenorizada qué sea lo específicamente humano. El lector puede recurrir para ello a alg˙n estudio especializado[1]. Limitémonos a considerar dos dimensiones fundamentales del ser humano: la palabra y la acción.

El peligro de concebir la facultad de hablar como *una* capacidad más y en el mismo plano que las otras es muy fuerte. El habla «es, por el contrario, *la* facultad que hace que el hombre sea hombre... El hombre no sería hombre si careciese del poder de hablar, de decir "es": ininterrumpidamente, por cualquier motivo, con referencia a la cosa que sea, de varias maneras, las más de las veces callando. En la medida en que el habla le concede esto al hombre, el ser humano se apoya en el lenguaje; por lo tanto, ya desde el

1 Véase al menos B. Mondin, *L'uomo: chi è?*. Massimo, Milán 1975.

comienzo nos encontramos en el lenguaje y con el lenguaje»[2].

En este sentido resulta emblemática la matizada perícopa de Gén 2,4*b*-24. En ella tenemos un retrato del ser humano de todos los tiempos y de todas las latitudes, visto a la luz de la fe. En esta primera «biografía» de la humanidad, el hombre se presenta como un ser plasmado por Dios y colocado en el jardín de la tierra, aunque parece no haber despertado todavía del torpor metafísico de la larga gestación que lo ha traído a la existencia: vaga por la tierra sin rumbo y como un nómada («no es bueno que el hombre esté solo», v. 18).

La soledad que el hombre lleva dentro de sí se supera en dos etapas. La primera es la aventura racional del descubrimiento del mundo: el hombre da nombre a los animales; es decir, ejerce su señorío sobre la creación. Pero, proyectado hacia fuera, el hombre se presenta como un ser disperso y perdido: da nombre a los animales, pero no les habla; las cosas y los animales parecen encerrarlo en una soledad más ardiente. Es entonces cuando se presenta la mujer, el t˙ que anula toda soledad, el otro en quien el hombre puede por fin reencontrarse. El hombre prorrumpe entonces en un cántico (v. 23), el primer cántico de amor de la humanidad. Parafraseando el dicho de un autor protestante, se podría afirmar que en el espejo del t˙ el hombre encuentra las tres realidades: el mundo, el otro, el propio yo.

Tiene razón Heidegger: la definición más exacta del hombre es la de «animal que habla». Sólo en la palabra el hombre es hombre y el mundo es mundo. Previamente a la palabra —por ejemplo, «mamá»— el mundo es para el niño un amasijo de datos. Sin duda la madre es ya tal antes de que su hijo la nombre; sin embargo, sólo cuando los colores, el perfil y la voz se organizan hasta formar una unidad «nace» la mamá para el niño y en la palabra el niño «nace» como hijo. Verdaderamente, el hombre es «el portavoz de la voz muda del ser» (Heidegger)[3].

Volvamos al cuadro esbozado en el capítulo antes citado del Génesis. Allí vemos expresadas plásticamente las tres funciones básicas de la palabra: la primera, con relación a la naturaleza, al mundo y a la historia, es la *información;* la segunda, con relación al hablante mismo, es la *expresión;* la tercera, con relación a los otros, es la *llamada* o apelación.

La palabra es «información»

Informamos sobre hechos, cosas, acontecimientos: para ello nos servimos de ordinario de la tercera persona «es», y del modo indicativo. De las tres funciones antes señaladas, ésta es la más objetiva y recurren a ella sobre todo las llamadas ciencias exactas, y en menor grado también la didáctica y la historiografía. Tal función tiene una expresión plena en los llamados códigos cerrados, en los cuales la convención es tan rígida que su significado es igual siempre y en todas partes (por ejemplo, las matemáticas) y tiende a disminuir a medida que nos acercamos a los códigos más abiertos. Seg˙n la escala de valores dispuestos teniendo en cuenta la disminución de la «denotación» (precisión de significado) y el aumento de la «connotación» (posibilidad de otros significados más o menos relacionados), la información *denotativa* sigue una curva descendente seg˙n este orden: prosa científica, prosa didáctica, lenguaje burocrático, poesía narrativa, épica, lírica, coréutica, cine, m˙sica.

2 M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio,* Mursia, Milán 1973.

3 Para un estudio más profundo, véase A. Rizzi, *Cristo verità,* Ave, Roma 1972. p 53-57.

La palabra es «expresión»

Además de informar, con la palabra expresamos nuestra interioridad, nuestro mundo más íntimo: es la función subjetiva del lenguaje que concierne al individuo, y es propia de las memorias y confesiones, de la lírica. En todas estas formas literarias el hombre pone en circulación los propios contenidos de conciencia: no pretende tanto informar cuanto comunicar, no tanto decir cosas cuanto «decirse», liberando el contenido más profundo de su propio ser. A diferencia de la primera función, en la que la palabra es impersonal y el yo se mantiene en actitud neutral y no implicado en la comunicación, aquí la palabra se hace revelación de la persona, testimonio de sí mismo.

La palabra es «llamada»

Finalmente, el lenguaje tiene una función inter-subjetiva: es descubrimiento de uno mismo al otro, provocándolo a que dé una respuesta. Tal es la función «impresiva» o «apelativa»: el hablante se dirige aquí al otro como realidad intelectual para convencerlo (argumentos), o como realidad volitiva para persuadirlo (valores), o como realidad afectiva para simpatizar con él (afectos).

En resumen, la palabra es fuente de una comunicación que tiende a la comunión: cada uno se abre al otro ofreciéndole hospitalidad con lo mejor de sí mismo. Cada uno da y se da en el «círculo vital» del amor.

De todas estas funciones, ¿cuáles se encuentran en la Sagrada Escritura? ¿Sólo la informativa? Por ejemplo, ¿de qué medios se sirve Dios para «revelar» —es decir, comunicar con palabras humanas— que ama a su pueblo? Si leemos el texto de Os 11,1-9, enseguida advertimos que el mensaje del profeta contiene sin duda informaciones, pero sobre todo el texto en cuestión constituye un «desahogo» en el que Dios expresa su inmensa ternura por el pueblo infiel, al que al mismo tiempo lo llama para que de nuevo se muestre fiel al Señor.

«Homo agens»

El límpido bosquejo de Gén *2,4b-24* señala otra de las dimensiones fundamentales de lo específicamente humano: «El Señor Dios tomó al hombre y lo instaló en el jardín de Edén *para que lo cultivara y guardara»* (v. 15). Como es de sobra conocido, este pasaje pertenece a la tradición yahvista; cinco siglos más tarde volverá sobre el tema la tradición sacerdotal (Gén l,l-2,4a): seg˙n esta meditación, el hombre y la mujer tienen el deber de multiplicarse, de llenar la tierra, someterla y dominarla (v. 28). De aquí puede arrancar justamente nuestra reflexión: el hombre es un ser histórico; inmerso en la historia, él mismo «hace» la historia.

Pero, ¿qué es exactamente la «historia»? Podríamos responder que es devenir, es decir, fluir de pasado, presente y futuro. Pero el devenir no es algo exclusivo del hombre: también el animal «deviene». Por lo tanto, no todo devenir es historia.

Reconstruyamos al menos rápidamente la fenomenología de la historicidad. Supongamos que, por un accidente cualquiera, me vea privado del uso de mis sentidos; me despierto sobresaltado y vivo un momento de intensa confusión: ¿Dónde estoy? ¿Qué hago? Después los rostros que me son familiares, el ruido de las sillas en el suelo, la luz lechosa de los fluorescentes me dicen que me encuentro ante mis alumnos de

teología, que esperan que les de la clase del día... He recuperado mi *memoria,* vuelvo a estar *consciente;* es decir, he recuperado mi pasado de ideas, propósitos, esperanzas, y me enfrento de nuevo con mi futuro. En mi memoria he reanudado el discurso truncado de mi existencia. Así, pues, la memoria me pone de nuevo en marcha. «Me encuentro disperso entre los varios tiempos, cuyo orden mismo ignoro, y mis pensamientos, vísceras de mi alma, se sienten lacerados por el sucederse tumultuoso de las cosas» (Agustín, *Confesiones,* XI.29), pero la conciencia me ofrece el punto de apoyo seguro para reconstruir el avance del tiempo: «En ti, alma mía, mido yo el tiempo» (ibíd., 27).

Hemos dicho conciencia; ahora bien, la conciencia es esencialmente memoria, es decir, presencia a sí mismo en el acto de desplegarse entre un pasado y un futuro.

Por lo tanto, podemos decir que «la historicidad de la existencia humana cabría describirla del modo siguiente: una actualización del pasado como posibilidad de futuro»[4]. En este sentido, la memoria transforma «la masa del pasado en energía de futuro»[5].

Recogiendo el n˙cleo de las reflexiones que Blondel dedica a la categoría de la «acción» vista como fluir, como un impulso continuo hacia algo que está adelante o en el futuro —Blondel da al término «acción» el matiz existencialista que otros pensadores han preferido expresar con el término «existencia»—, podemos afirmar que *la historia es la auto-realización del hombre entendida como un tender continuo* (voluntad que quiere) *en pos de un ideal* (voluntad querida), o, si se prefiere, un actuar del hombre que se afana tras una «palabra» hasta que ésta se convierte en realidad, es decir, historia. El hombre es un ser *loquens* en la medida en que es *agens* (habla en la medida en que act˙a, de otro modo la suya no es acción sino una serie de rutinas mecánicas y carentes de significado). Remedando una célebre fórmula kantiana podríamos decir: « La palabra sin la acción es algo vacío; la acción sin la palabra es algo ciego.»

Nuestro «apunte» metafísico sobre el hombre como ser de la palabra y de la historia sería incompleto si no considerásemos realísticamente su situación ontológica como ser radicalmente *amenazado por la culpa:* la palabra del hombre no sólo es limitada y frágil, sino que a menudo es portadora de la ausencia de ser —es decir, del mal— que el hablante pone en ella; destinada a servir de medio de «comunión», con frecuencia la usamos para «excomulgar»; propensa a crear relaciones de igualdad y de fraternidad, a menudo se ve frustrada y construye pirámides o fija fronteras.

Por su parte, también la acción del hombre se presenta a veces como una ocasión perdida, y lo que es peor, a menudo como una *ocasión traicionada.* El ser de la palabra y de la historia es una «hendidura sedienta de infinito» (Kierkegaard): clama por una palabra-historia absoluta, infinita con la infinitud del amor.

PALABRA DE DIOS

En su célebre drama *Esperando a Godot* nos ofrece S. Beckett una representación emblemática de la condición humana: un hombre y una mujer, encerrados en su propia soledad, se intercambian un diálogo hecho de monosílabos inconexos mientras esperan la llegada de un personaje (¿Dios?) que nunca acaba de presentarse. Finalmente deciden hacer algo. Su ˙ltima palabra es «¡Vamos!» «Pero —concluye el autor— ninguno de ellos se pone en movimiento.» ¿Es tal vez ésta también la situación del hombre: espera de un Dios que nunca viene hasta nosotros, tentativa —por lo demás condenada de

4 A. Rizzi, o.c., p. 37.
5 Ibid., p. 39.

antemano al fracaso por nuestra parálisis radical— de correr tras una salvación que no existe?

En su diálogo *Fedón,* Platón pone en labios de Simmia las siguientes palabras: «A mi modo de ver las cosas —y espero que t˙ mismo, Sócrates, no pienses de manera muy distinta— es imposible, o en todo caso muy difícil, tener una conciencia clara de estas cosas (la verdad ˙ltima) en la vida presente... Sin embargo, sería propio de hombres más bien perezosos desistir del empeño antes de haber agotado la b˙squeda en todas direcciones. En efecto, en tales cuestiones conviene hacer una cosa de éstas: o aprender de los otros cómo están las cosas, o investigarlas por uno mismo, o, si ello no es posible, al menos aceptar el razonamiento humano mejor y más difícilmente rebatible, o, dejándonos arrastrar por éste como si de una balsa se tratase, navegar bajo la propia responsabilidad por el mar de la vida, a no ser que alguien tenga la posibilidad de hacer la travesía con mayor seguridad y con menor peligro sobre un barco más estable, es decir, con la ayuda de una revelación divina.»

La pregunta ahora es: ¿Qué hay que entender por *revelación?*

La revelación

Presentaré en columnas paralelas los textos de las constituciones dogmáticas *Dei Filius,* del concilio Vaticano I (24 de abril de 1870), y *Dei Verbum,* del concilio Vaticano II (18 de noviembre de 1965).

Vaticano I
(Dei Filius, cap. 2)

«La misma santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas: "porque lo invisible de él, se ve, partiendo de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho" (Rom 1,20); sin embargo, plugo a su sabiduría y bondad revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad, como quiera que dice el Apóstol: "Habiendo Dios hablado antaño en muchas ocasiones y de muchos modos a nuestros padres por los profetas, ˙ltimamente, en estos mismos días, nos ha hablado por su Hijo" (Heb 1,1-2).

»A esta divina revelación hay ciertamente que atribuir que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana, pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno. Sin embargo, no por ello ha de decirse que la revelación sea absolutamente necesaria, sino porque Dios, por su infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana; pues a la verdad "ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni ha probado el corazón del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman" (1Cor2,9).

Vaticano II
(Dei Verbum, 2-6)

«2. Plugo a Dios, en su bondad y sabiduría, revelarse a si mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9), por el que los hombres, por mediación de Cristo, Verbo hecho carne, tienen acceso en el Espíritu Santo al Padre y se hacen partícipes de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2Pe 1,4). Así, pues, por esta revelación, el Dios invisible (cf. Col 1,15; 1Tim 1,17), por la abundancia de su caridad, habla a los hombres como a amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15, 14-15) y entre ellos habita (cf. Bar 3,38), a fin de invitarlos a la unión con él y recibirlos en ella. Esta economía de la revelación se cumple por hechos y palabras íntimamente trabados entre sí, de suerte que las obras llevadas a cabo por Dios en la historia de la salvación manifiestan y corroboran la doctrina y las cosas significadas por las palabras, y las palabras proclaman las obras y esclarecen el misterio en aquéllas contenido. Mas la verdad íntima que por esta revelación se nos da tanto acerca de Dios como de la salvación del hombre, se nos esclarece en Cristo, que es, a par, mediador y plenitud de toda la revelación.

»3. Por el hecho de crearlo (cf. Jn 1,3) y conservarlo todo por el Verbo, Dios da a los hombres, en las cosas creadas, un testimonio perenne de sí mismo (cf. Rom 1,19-20), y, queriendo abrir el camino de la salvación eterna, se manifestó además a sí mismo, desde el principio, a los primeros padres. Y después de su caída los

»Ahora bien, esta revelación sobrenatural, seg˙n la fe de la Iglesia universal declarada por el santo concilio de Trento, "se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas, que recibidas por los apóstoles de boca de Cristo mismo, o por los mismos apóstoles bajo la inspiración del Espíritu Santo transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros" (Concilio Tridentino, DS 1501, Dz 783)» (DS 3004-3006, Dz 1785-1787).

levantó a la esperanza de la salvación por la promesa de la redención (cf. Gén 3,15), y luego, sin intermisión, tuvo cuidado del género humano, a fin de dar la vida eterna a todos los que, por la perseverancia en el bien obrar, buscan su salvación (cf. Rom 2,6-7). A su tiempo también llamó a Abraham, para hacer de él una nación grande.

»6. Por la divina revelación quiso Dios manifestarse y comunicarse a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación eterna de los hombres, "a fin de hacerlos partícipes de los bienes divinos, que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana" (Vaticano I). Confiesa el sagrado concilio que "Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas" (cf. Rom 1,20); enseña, empero, deberse atribuir a su revelación "que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno" (Vaticano I).»

Observemos algunos cambios de perspectiva.

El hecho primario de la revelación sobrenatural

«Plugo a Dios, en su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo» (DV 2).

Mientras el Vaticano I habla en primer término de la manifestación de Dios a través de las criaturas (revelación natural) y después de la revelación histórica (revelación sobrenatural), el Vaticano II comienza de buenas a primeras con la revelación personal y sobrenatural de Dios que culmina en Jesucristo. El verbo del comienzo *(placuit),* que también aparece en el Vaticano I, subraya la idea de la revelación como gracia, amor gratuito e imprevisible de Dios, obra de su «bondad y sabiduría» (no «sabiduría y bondad» como en el Vaticano I).

De esta clara insistencia en la idea de la revelación como don del amor de Dios (cf. I Jn 4,8; san Agustín, *Confesiones,* X,27) deducimos nosotros la *primera ley* para la lectura de la Biblia, la ley de la *gratuidad:* acercarse a la Sangrada Escritura como a un don inmerecido e inesperado.

El objeto de la revelación

«... revelarse a sí *mismo* y manifestar el misterio de su voluntad» (DV 2).

La revelación es la automanifestación de Dios en una confidencia de amor: antes de darnos a conocer cualquier otra cosa, Dios se desvela a sí mismo. Por lo tanto, su palabra no es algo anónimo, una cosa, sino un yo que busca un t˙.

Este encuentro amoroso alcanza su plenitud en Jes˙s. Por consiguiente, la *segunda ley* que regula nuestro acercamiento a la Biblia es el *cristocentrismo:* en cada una de las páginas inspiradas me encuentro con una persona, Cristo, y no con una presencia sin

rostro. «Toda la Escritura constituye un ˙nico libro, y su título es "Cristo"» (Hugo de San Víctor). La palabra hecha libro contiene y es la palabra hecha carne.

La naturaleza de la revelación

«... por esta revelación, el Dios invisible habla a los hombres como *a amigos»* (DV 2).

La revelación es un diálogo amoroso, una «conversación» o comunicación entre amigos; por lo tanto, no información neutra y distante, sino comunicación interpersonal, expresión de uno mismo e interpelación. El concilio Vaticano II cita al respecto tres pasajes bíblicos suficientemente indicativos del carácter dialógico y amistoso de la revelación: Ex 33, 11; Bar 3,38; Jn 15,14-15.

De aquí deducimos la *tercera ley* para un recto acercamiento a la Sagrada Escritura, la ley de la *dialogicidad:* la Biblia me habla si yo me dejo interpelar, si me dejo implicar en un circuito de pregunta y respuesta, si estoy dispuesto a decir como María: «Hágase en mí seg˙n tu palabra» (Lc 1,38).

La finalidad de la revelación

Si Dios se revela no es para satisfacer nuestra curiosidad, sino para «invitarnos a la unión con él y recibirnos en ella» (DV 2).

Con su palabra Dios viene a llamar a la puerta de nuestro corazón para, finalmente, poder «cenar con nosotros» (Ap 3,20). La revelación se inaugura aquí en el tiempo mediante la fe, pero está destinada a llegar a su plenitud en el más allá, en el encuentro cara a cara con Dios. Ésta es por tanto la *cuarta ley* que debe guiarme cuando me acerco a la Biblia, la ley de la *comunión:* cuando leo o escucho la palabra he de estar dispuesto a entrar en comunión de vida con ella. Porque la palabra es pan y el pan no está hecho para esconderlo.

La historicidad de la revelación

«Esta economía de la revelación se cumple por *hechos* y *palabras* íntimamente trabados entre sí» (DV 2).

Si antes del Vaticano II se subrayaba en la revelación el aspecto doctrinal (la *palabra),* es la primera vez que un documento del magisterio eclesiástico describe la revelación resaltando de manera clara su dimensión histórica.

El encuentro de Dios con el hombre no sólo tiene lugar *en* la historia (se articula seg˙n un eje con un antes y un después, no es repetición monótona de momentos siempre iguales sino que se orienta a una salvación futura), sino que se realiza *por medio de* la historia, es decir, por medio de acontecimientos y acciones que después son explicados por medio de palabras. Al hombre, animal *loquens y agens,* Dios se le ofrece por medio de hechos que son palabras y de palabras que son hechos. El carácter noético-dinámico de la revelación inspira la *quinta ley* para la lectura de la Biblia, la ley de la *historicidad:* a la Biblia hemos de acercarnos, más que como a un libro, como a una historia, una historia que habla.

La transmisión de la revelación

La revelación está «encomendada a la Iglesia» (DV 10) en forma de tradición y de Escritura, las cuales «constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios» (ibíd.; véase además DV 8-9).

La Sagrada Escritura contiene toda la verdad, sólo puede ser leída y comprendida dentro de la tradición de la Iglesia. Si se tiene presente que también los herejes apelan a la Sagrada Escritura y que quienes la invocan en su favor no se ponen de acuerdo entre sí, se estará más fácilmente de acuerdo en que sólo en el contexto vital de la tradición logra la Biblia hacernos llegar la totalidad del mensaje que Dios le confía. De aquí se deriva la *sexta ley* para una escucha auténtica y fructuosa de la palabra de la Escritura, la ley de la *eclesialidad:* leer la Biblia en la Iglesia y con la Iglesia. Si bien es verdad que la Iglesia no añade nada sustancial a la Biblia, no es menos cierto que sólo en la Iglesia adquiere la Biblia su justa resonancia.

En resumen, el texto conciliar nos invita a ver la Biblia como

— palabra de Dios y palabra del hombre
— que hace la historia y se hace en la historia
— que «crea» y es «re-creada» en la Iglesia
— que es verdad definitiva y al mismo tiempo progresiva
— que es acontecimiento pasado y presencia actual
— que es *ya,* pero *todavía* no...

Sobre todos estos puntos hemos de volver más de una vez en las páginas de este libro.

CAPITULO SEGUNDO

LA TRANSMISIÓN DE LA PALABRA DE DIOS

ASI NACIO LA BIBLIA

Al principio... no existía el libro, sino la palabra (Jn 1,1). En los orígenes de la experiencia religiosa de Israel, lo mismo que en los de la Iglesia, no está la Biblia sino la revelación, es decir, una experiencia extraordinaria de comunión entre Dios y su pueblo (el antiguo y el nuevo).

« La revelación es a la Sagrada Escritura lo que la realidad —es decir, el acontecimiento— es a la noticia que nos la da a conocer»[1]. Y es evidente que la realidad precede a la noticia, que la historia es anterior a la historiografía. Los pueblos no comienzan su historia escribiendo libros.

Si queremos alcanzar una perspectiva más exacta para comprender la génesis y la formación de la Biblia —y consiguientemente de su naturaleza—, hemos de atenernos a lo que se nos dice en el célebre pasaje del capítulo 8 de Nehemías. El pequeño «resto» de Israel, que todavía lleva dentro de sí sangrantes las heridas de la terrible tragedia nacional que fue el exilio (587-538 a.C.), experimenta la necesidad de reencontrar las raíces de su propia historia, es decir, de recordar o hacer memoria. Esto se produce escuchando «el libro de la ley de Moisés que el Señor le había dado a Israel» (Neh 8,1). Al hilo del relato surgen espontáneamente algunas observaciones:

a) El «libro de Moisés» es la memoria de Israel puesta por escrito. Así, pues, la trayectoria seguida es: de la «memoria» al libro. Éste sirve para hacer frente a la dura experiencia del presente (cf. Neh 8,8), y orientarse hacia el futuro de Dios. La Escritura es memoria-profecía: recuerdo grávido de futuro.

b) El libro es el tesoro de una comunidad: ésta es la primera destinataria del mensaje en cuestión; Esdras y los levitas sólo son intermediarios. El pueblo se ha congregado «como un solo hombre» (v. 1), responde a la lectura con la participación de quien se siente personalmente implicado: presta atención, se arrodilla, llora, hace fiesta... (vv. 3.6.9.12).

La Escritura es el *libro del pueblo:* surgido de la comunidad y destinado a la comunidad.

---

1 V. Mannucci, *Bibbia come parola di Dio,* Brescia 1981, p. 65.

La formación del Antiguo Testamento

La Biblia no es un libro caído del cielo, como pretende serlo el Corán: «No hay más dios que Él, el poderoso, el sabio. Él es quien hizo bajar sobre ti el libro de Él» *(Sura* 3,6-7). La Biblia ha tenido una larga historia, cuya reconstrucción está llena de complejidades: no disponemos de fechas precisas y concordantes para todas las unidades literarias. Por otra parte, no hay que olvidar nunca el dato de la tradición oral: primero la tradición, después la Escritura; es más, la tradición se mantiene como realidad viva que interact˙a con los escritos durante todo el período de la formación del Antiguo Testamento. Incluso después de haber sido fijados por escrito, la mayoría de los textos bíblicos continuaron siendo leídos, actualizados, profundizados: sólo al final, en el período del judaísmo, se consideró el Antiguo Testamento algo inmutable e intocable. El contexto vital de esta tradición es la vida del pueblo de Dios en sus varios ámbitos, estructuras y manifestaciones: sobre todo la *familia* (cf. Dt 4,10; 7,6.20-25; 31,13), el culto (cf. Ex 13,8.14) en torno a los *santuarios* y posteriormente en el *templo,* la *corte* de los reyes.

Veamos ahora esquemáticamente las *etapas* de la formación del Antiguo Testamento.

a) *La experiencia patriarcal.* El primer capítulo de la historia de Israel está ligado a tres generaciones (o tribus) de patriarcas arameos: Abraham, Isaac y Jacob (pertenecen al siglo XIX a.C. aproximadamente). Fundamentalmente, la crónica del clan de los patriarcas podríamos resumirla en los siguientes puntos:

1) Vida nómada, vivida religiosamente como respuesta a la llamada de Dios.

2) Dificultades m˙ltiples, a veces casi insuperables (como la privación de descendencia, la inhospitalidad del país, dramas familiares), afrontadas en nombre de la fe en Dios.

3) Esperanza de una tierra y de una historia, seg˙n la promesa de Dios.

En torno a los santuarios de Sikem, Beer-Seba, Bet-El, Mamré y Hebrón se rememoran las antiguas experiencias de los padres fundadores y se fija el «primer credo» de Israel: Dt 26,5; Jos 24,2-4.

b) *El éxodo.* Para la segunda gran «palabra de Dios» hemos de trasladarnos a los años 1250-1200 a.C. De chusma de esclavos, Israel, a través de la gran «pascua de liberación», pasa a convertirse en pueblo de Dios. Estos hechos, semejantes de por sí a otros acontecimientos por medio de los cuales Dios guía la historia de los pueblos (cf. Am 9,7), son interpretados por Israel, con la mediación profética de Moisés, a la luz de la fe como palabra de Dios: la historia de Israel es una *liberación* con vistas a la alianza.

Del grupo *de profecías* que sucesivamente irán resonando en los oídos de Israel como un eco de la palabra divina pronunciada en el éxodo, merece la pena que recordemos algunas entre las más antiguas:

— Ya el segundo artículo de las dos fórmulas del credo mencionadas a propósito de los patriarcas interpreta el acontecimiento del éxodo: Dt 26,7-9; Jos 24,5-7.

— Una expresión del «decálogo», en la que Yahveh se presenta a sí mismo como quien libera y salva: Ex 20,2; Dt 5,6; y otros muchos textos.

— Otras «profecías» parecen pertenecer a una época en que todavía no existían relatos escritos acerca del éxodo: Ex 19,3-6 (¿fórmula lit˙rgica de renovación de la alianza?); N˙m. 23,22; 24,8 (en los oráculos de Balaam); Dt 6,20-24 (rito doméstico de la pascua).

— Entre las interpretaciones más antiguas del paso del «mar de los juncos» hay que señalar el versículo inicial del cántico de Ex 15,1-18.

c) *El período monárquico.* Después de casi 200 años de lucha por la ocupación de la tierra de Canaán (recordados y reinterpretados mucho más tarde en el libro de los Jueces), sigue la larga experiencia de la monarquía (del 1000 a 587 a.C.). Los acontecimientos que merecen ser tenidos en consideración al trazar esta historia se refieren a la organización social y religiosa: la fusión de las tribus en un ˙nico pueblo y la sucesiva separación de las tribus del norte de las del sur; caída del reino de Samaría (722) y posteriormente también del de Jerusalén (587).

La palabra que acompaña y refleja estos acontecimientos es el mensaje machaconamente repetido y una y otra vez precisado por los profetas: Dios es el verdadero rey de Israel.

La profecía primigenia es probablemente la anunciada por Natán a David (2Sam 7,1-17). Más tarde el primado regio de Dios será defendido y predicado por los «hombres de Dios»: Elias, Eliseo, Isaías, Amós, Miqueas... Acontecimientos y profecía se convertirán un poco al mismo tiempo en libros, escritos, espiritualidad, culto (cf. los Salmos que hablan de la realeza divina).

Se fijan por escrito también dos grandes tradiciones, la *yahvista* (reino del sur, hacia el 950) y la *elohísta* (reino del norte, hacia el 750). En el siglo VII toma cuerpo la tradición *deuteronómica* (el año 612, en tiempos del rey Josías, se encuentra en el templo de Jerusalén el rollo de la ley: 2Re 22). Este ˙ltimo ciclo abarca Deuteronomio, Josué, Jueces, los dos libros de Samuel y los dos de Reyes.

d) *El exilio de Babilonia.* El año 587 cae Jerusalén, y con ella se desmoronan los fundamentos de la historia de Israel: la dinastía davídica, la libertad en la «tierra prometida», el templo de Jerusalén. Es el momento en que Israel plantea una y otra vez la misma pregunta a su Dios: *¿Por qué?* (véase especialmente Lamentaciones; Ez 17,1-3; 20,1-4; etc.).

En consecuencia, la profecía se convierte en respuesta de parte de Dios: el exilio es una prueba-purificación-resurrección del pueblo. Dios no está presente ˙nicamente en Jerusalén, sino que el hombre puede encontrarlo en todas las latitudes y en todo momento de su historia; las mismas experiencias de la opresión y de la situación de minoría pueden convertirse en ocasiones privilegiadas de encuentro con el Dios que libera y salva: él es trascendente y al mismo tiempo *emmanuel* (es decir, «Dios con nosotros»). Los cincuenta años del exilio son la época por excelencia del libro escrito. Se forma entonces la importante tradición *sacerdotal* (P); se redactan los libros de Ezequiel y el Deuteroisaías.

e) *El período de judaísmo.* Se llama así porque sólo un «resto» de los descendientes de Judá (reino del sur) vuelve a Jerusalén y a la tierra santa. Durante este período el pueblo vive prácticamente sometido a poderes extranjeros, primero a los seléucidas y después a Roma (desde el año 63 a.C., con la intervención de Pompeyo). A pesar de todo, el pueblo conserva su autonomía religiosa.

La interpretación (profecía) de esta experiencia histórica se vertebra en torno a:

— La lectura de la *Torah* de Moisés y de los escritos proféticos en la sinagoga.

— Algunas figuras proféticas (Ageo, Zacarías, Joel, etc.).

— Las reflexiones de los maestros de «sabiduría» que buscan el sentido de la vida humana y del plan divino en la historia.

Esquemáticamente:

— Durante el período *persa* (538-333 a.C.) va debilitándose el profetismo, pero se trabaja intensamente en la compilación y redacción: es en este momento cuando se procede a la redacción definitiva del Pentateuco y se escriben las primeras obras de la literatura sapiencial (Proverbios, Job, Rut, Jonás...).

— Durante el período *helenístico* (333-63 a.C.) ve la luz la gran obra del cronista (los dos libros de Crónicas, Esdras, Nehemías), y se dan los ˙ltimos toques al libro de los Salmos.

— Durante el período *macabeo* (hacia el 175 a.C.) se escriben los dos libros de los Macabeos, y nace la literatura apocalíptica (Daniel).

El libro del Antiguo Testamento escrito en época más reciente es Sabiduría (siglo I a.C.).

La formación del Nuevo Testamento

La historia de Jesús

Jes˙s de Nazaret es el ˙nico profeta en Israel que anuncia no sólo que el reino de Dios ha venido, sino que ha venido a través de él (Mc 1,14-15): la misma muchedumbre le reconoce una autoridad excepcional (Mc 1,22.27; 2,12). Las parábolas y los milagros, los dichos y las controversias muestran que con Jes˙s Dios ha inaugurado una nueva etapa en la historia. En él se ilumina el Antiguo Testamento; en él se concentran y realizan de manera nueva las profecías veterotestamentarias.

Como quien quita el pecado del mundo, él «ha de» morir en la cruz, pero el Padre lo resucita y lo hace espíritu viviente y vivificante.

La tradición acerca de Jesús

Vivida, testimoniada, celebrada y defendida por la comunidad primitiva, la historia *de* Jes˙s da lugar a la gran tradición *acerca de* Jes˙s, fijada primeramente en forma oral y después en forma escrita.

Los primeros escritos cristianos se los debemos a Pablo (entre los años 50 y 60: 1 y 2 Tes; 1 y 2 Cor; Flp; Gál y Rom; entre el 60 y el 63, las «cartas de la cautividad»: Col, Ef, Flm).

La redacción definitiva de los tres primeros Evangelios (Mt, Mc, Lc) hay que colocarla en el período que va del 65 al 80.

El grupo de escritos joánicos cierra la colección de los escritos del Nuevo Testamento: tres cartas, cuarto Evangelio, Apocalipsis.

Esta rápida ojeada a la historia de la formación de la Biblia nos sugiere algunos rasgos sintéticos:

— La Biblia no *fue* escrita de un tirón, sino en el espacio de al menos un milenio.

— La Biblia no es un libro, sino toda una biblioteca con muchos libros (73) y variados géneros literarios.

— La Biblia es un libro «popular», surgido de un pueblo y destinado a un pueblo (el antiguo y el nuevo Israel): es el libro de una comunidad *viva, creyente, peregrina.*

ASÍ HABLA LA BIBLIA

«Si hubiese sido sacerdote, habría estudiado a fondo el hebreo y el griego a fin de conocer el pensamiento divino tal como Dios se dignó expresarlo en nuestro lenguaje humano.»

Estas palabras de santa Teresa del Niño Jes˙s nos traen a la memoria la necesidad de un serio estudio de las lenguas en las cuales se expresó originalmente la revelación de Dios. Sólo así es posible reencontrar «la palabra detrás de las palabras» (C. Mesters).

Las lenguas de la Biblia

Son tres: el hebreo, el arameo y el griego.

Dado que el arameo es una lengua muy próxima al hebreo (no es sin embargo, como se piensa a veces, un dialecto del hebreo; al contrario, en ciertos aspectos es incluso más antiguo que el hebreo y en otros muchos más evolucionado; después del exilio, el arameo se fue imponiendo progresivamente en la vida diaria, mientras que el hebreo se mantuvo como lengua oficial de la liturgia) y que su uso se reduce a pequeñas secciones del Antiguo Testamento (Esd 4,8-6,18; 7,12-26; Dan 2,4-7,28; dos palabras en Gén 31,47 y una frase en Jer 10,11), resumiré con más detalles los datos referentes al hebreo y al griego, que de manera global podemos considerarlos como las lenguas del Antiguo y del Nuevo Testamento respectivamente.

Pero antes hemos de responder a una dificultad: ¿Por qué este estudio de las lenguas originales hoy que podemos disponer de buenas traducciones en lenguas modernas? Las traducciones son necesarias y ˙tiles, sin duda, pero insuficientes. En efecto, el lenguaje no es, para decirlo con un ejemplo, una especie de vagón que nada tiene que ver con la mercancía (contenidos) que transporta, sino que concierne a la realidad misma, en cuanto la configura y en cierto sentido la transfigura; una lengua no es una «nomenclatura» sino una organización de la experiencia humana seg˙n una determinada cultura o visión del mundo. Por consiguiente, aprender una lengua no es lo mismo que retener una serie de etiquetas (vocablos) aplicables a los objetos, sino adentrarse en una nueva manera de analizar la realidad. De aquí la imposibilidad de contar con traducciones absolutamente precisas: toda traducción, por «bella» que sea, es siempre en parte una «traición».

Veamos a modo de ejemplo la conclusión del pasaje Is 5,1-7 (cántico de la viña). Pondré en paralelo dos traducciones castellanas modernas de reconocido prestigio:

«Esperaba imparcialidad
y mirad: ¡complicidad!
Esperaba justicia
y mirad: ¡injusticia!»
(S. de Ausejo, Herder)

«Esperó de ellos derecho *(mispat),*
y ahí tenéis: asesinatos *(mispah);*
esperó justicia *(sedaqah),*
y ahí tenéis: lamentos *(se´aqah).»*
(L. Alonso-J. Mateos, Cristiandad)

Como cualquiera puede observar, se ha perdido gran parte de la fuerza del texto original hebreo, basado en un juego de aliteraciones. Los traductores modernos se esfuerzan por conservar en lo posible estos matices estilísticos, pero la traducción es aquí tarea poco menos que imposible.

En este contexto hay que mencionar también los ensayos que se están haciendo en las diversas lenguas modernas —algunos con indiscutible éxito— de traducir la Biblia en el lenguaje corriente de hoy día, renunciando si es preciso a la literalidad de la

traducción, pero tratando de transmitir a los lectores actuales aquello mismo que el texto les comunicaba a los lectores originales. La ling¸ística moderna ofrece algunos recursos metodológicos —por ejemplo, las equivalencias dinámicas— que pueden hacer más fructifico el trabajo de traducción.

A continuación vamos a caracterizar brevemente las lenguas hebrea y griega.

La lengua hebrea

El hebreo es una lengua sencilla y pobre. Su vocabulario es relativamente restringido: si se prescinde de los libros poéticos, en los que aparecen voces raras, el vocabulario de la prosa es limitado; con una decena de capítulos que se lean, es posible explorar cómodamente todo el resto del campo.

También la estructura gramatical es casi rudimentaria y se basa toda ella sobre el triliteralismo: la raíz de las palabras consta de tres consonantes, las cuales determinan el sentido fundamental de cada vocablo. Las mutaciones vocálicas sirven para expresar los diversos matices o aspectos de la acción. Así, la idea de «escribir», contenida en la raíz *kth,* es susceptible de las siguientes variaciones: *katab* («escribió»), *koteb* («escribiente», «escritor»), *katub* («escrito»), m*iktab* («carta»).

La misma sencillez y esencialidad volvemos a encontrar en la sintaxis: al paso que el griego y el latín prefieren los períodos amplios y perfectamente tramados con numerosas proposiciones subordinadas, el hebreo se inclina más bien por las proposiciones alineadas en el mismo plano y unidas con una simple conjunción coordinante; con frecuencia es el contexto el que nos ayuda a interpretar como subordinada una proposición introducida simplemente con «y». Ejemplo: Gén 18,13 (literalmente: «¿De veras voy a dar a luz, y soy vieja?») hay que traducirlo «¿De veras voy a dar a luz ahora que soy (o, siendo) vieja?»

Otros indicios de esta pobreza ling¸ística son: el sustantivo no tiene declinación; el verbo admite sólo dos formas temporales; los adjetivos, además de escasos (a menudo se suplen con un genitivo: «rey de clemencia» = «rey clemente»; «lugar de santidad» = «lugar santo»), carecen de grados, tanto comparativo como superlativo: este ˙ltimo se obtiene, o bien repitiendo el adjetivo («Santo, santo, santo» = Santísimo»: Is 6,3), o por medio de una construcción en genitivo («El cantar de los cantares» = «El cantar más sublime»).

Por otra parte, el hebreo es una lengua concreta y dinámica. En ella predominan los verbos de movimiento; carece del verbo «haber»; el verbo «ser» es activo y significa «existir eficazmente». El verbo hebreo no tiene tiempos propiamente dichos, sino más bien dos maneras de expresar las modalidades fundamentales de la acción: el *perfecto* para expresar una acción acabada o completa (corresponde a nuestras formas «escribió», «ha escrito», «había escrito», «habrá escrito»); el *futuro* para indicar una acción inacabada o incompleta (puede corresponder a nuestras formas «escribía», «escribe», «escribirá»). Además, el hebreo parece radicalmente inadaptado para expresar ideas generales, por carecer, más que otras lenguas, de palabras abstractas; en la mayoría de los casos, éstas se sustituyen con plurales concretos: «cosas viejas» *(zequnim)* para decir «vejez», «cosas jóvenes» *(ne'urim)* para indicar «juventud».

Como los demás idiomas, el hebreo tiene sus expresiones típicas o idiomáticas. Para afirmar: «Estoy en peligro de muerte», un hebreo dirá: «Mi alma está en mis manos» (cf. Sal 119 [118], 109, que la Biblia de los testigos de Jehová traduce servilmente: «Mi alma está constantemente en la palma de mi mano»); para afirmar: «Él ha jurado: no te castigaré», los hebreos se limitaban a decir: «Él ha jurado: si te castigaré»,

sobreentendiéndose la frase principal «me castigue Dios» u otra semejante (cf. Sal 95 [94], 11 donde literalmente se dice: «He jurado en mi ira: si entrarán en el lugar de mi reposo», pero que sin embargo hay que traducir: «He jurado...: no entrarán en el lugar de mi descanso.» Esta vez también traducen así los testigos de Jehová, que curiosamente dejan de lado su habitual literalismo.

El lector puede hacer un ˙til ejercicio sobre el vocabulario hebreo repasando cuidadosamente el texto del *Benedictus* (Lc 1,68-79: aunque el texto que nosotros poseemos está en griego, es un himno que Lucas tomó de una fuente hebrea) y tratando de descubrir el sentido genuino de términos como «bendecir», «visitar», «redimir», etc. o de expresiones como «cuerno de salvación» (v. 69), «dar el conocimiento de salvación» (v. 77), etc. En este ejercicio le será de gran ayuda la comparación de diversas traducciones de diferente tendencia, más o menos literalista, más o menos actualizante.

La lengua griega

De los libros del Antiguo Testamento fueron escritos en griego el segundo libro de los Macabeos y Sabiduría. El primer libro de los Macabeos, compuesto originalmente en hebreo, nos ha llegado sólo en su versión griega; éste era también el caso del Sirácida (o Eclesiástico) hasta que, hace ahora unos sesenta años, se descubrió la mayor parte del texto original hebreo.

Todo el Nuevo Testamento fue escrito en griego.

El griego es una de las lenguas más refinadas y armoniosas, al mismo tiempo que precisas y flexibles, del mundo. Sin embargo, el griego bíblico no es el clásico sino el de la *koiné* (griego com˙n y popular) *semitizado.*

He aquí, rápidamente sintetizadas, algunas de sus características.

— Los *verbos:* el presente y el futuro indican el momento de la acción; los otros tiempos describen la acción en sí misma, es decir, no indican el tiempo en que tiene lugar; hay que tener muy presente la diferencia entre el aoristo —que indica una acción pasada y en cuanto pasada— y el perfecto —que expresa una acción pasada, pero cuyo efecto contin˙a hasta el momento de hablar— (ejemplo, 1Cor 15,3-4: «Cristo murió... y fue sepultado [aoristos]... y ha resucitado [perfecto: ¡la resurrección contin˙a!]»). Hay que tener presente también la forma del aoristo ingresivo o incoativo, que indica el comienzo de una acción entendida como acto aislado; por ejemplo, el verbo «pecar» en aoristo significa «cometer *un* pecado» (así en Un 2,1: «Os escribo esto para que no pequéis [= cometáis *un* pecado]»), a diferencia del presente que indica la permanencia en el *estado* de pecado (así en 1Jn 3,9: «Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado [= no puede permanecer en el estado de pecado, es decir, llevar una vida pecaminosa]»).

— *Los casos:* a diferencia del griego clásico: el vocativo es sustituido por el nominativo sin omega; las contadas ocasiones en que aparece, está puesto bien de relieve (cf. Lc 23,45: «¡Padre!»).

— *Adjetivos:* por influencia del hebreo, el griego del Nuevo Testamento tiende a usar el positivo en lugar del comparativo (Mc 9,45) o del superlativo (Mt 22,36; Lc 1,42); o también lo contrario: el comparativo está en lugar del positivo (Jn 13,2.27), o el superlativo en lugar del comparativo (Mt 27,64).

El hebreo y el griego, dos genios frente a frente

Después de haber descrito los rasgos básicos de las dos lenguas fundamentales en que está escrita originalmente la Biblia, trataré de comparar entre sí el espíritu hebreo y el griego.

El genio griego es esencialmente lógico: el primer problema que se le plantea al hombre griego es el de conocer el origen o principio constitutivo *(arkhe)* de una cosa; saber equivale por tanto a definir; aprender es abstraer. El genio hebreo es esencialmente dinámico: para él, el mundo no es tanto una realidad que hay que conocer cuanto algo que hay que dominar. Por lo tanto, si para el hombre griego conocer es definir, para el hombre hebreo conocer es actuar, experimentar; el griego tiene como ideal supremo el lema «¡Conócete a ti mismo!»; el hebreo, en cambio, el de «¡Conviértete!» Para el hombre hebreo la «verdad» no es algo que se contempla, sino que se «hace» (cf. Jn 3,21: «Quien hace la verdad, viene a la luz»).

Para el griego, el horizonte cultural queda englobado en la categoría del *kosmos,* del mundo visto como orden armonioso que el hombre está llamado a conocer y sistematizar; para el genio hebreo el punto de referencia es más bien el *tiempo,* concebido no como un círculo de instantes iguales que vuelve continuamente sobre sí mismo, sino como una historia en la que Dios act˙a y abierta —en virtud precisamente de la acción divina— a un futuro de salvación. En otras palabras, el griego mira hacia atrás, el hebreo en cambio hacia delante.

Para el griego el órgano corporal por excelencia es el ojo: él nunca se cansa de mirar y explorar; para el hebreo ocupa el lugar privilegiado el oído: debe «escuchar» a Dios (Dt 6,4) que le habla sobre todo a través de la historia. Tiene razón san Pablo: «Los griegos buscan la sabiduría, los judíos piden milagros» (1Cor 1,22).

Una comprobación interesante de estas particularidades nos la ofrecen las artes: si en Grecia se desarrollaron sobre todo la escultura y la pintura, en Israel se han cultivado prevalentemente las artes ligadas a la duración como la m˙sica, la poesía y la narración[2].

Podemos resumir lo dicho en este apartado con una cita de Leenhardt: «El griego mira al mundo para contemplarlo en la suprema *theoria;* el hebreo escucha el mundo y trata de responderle. El griego es un sujeto pensante, el hebreo es un sujeto responsable; el griego reflexiona, el hebreo obedece»[3].

Las formas literarias

«Carta a la tía Paula», «Una receta culinaria de Catón el Viejo», «Las esquelas funerarias», «Charla después de la jornada laboral», «El saludo en el desierto árabe»... No estamos ante un elenco de «n˙meros» para una velada brillante; es simplemente parte del índice general de *Ahora entiendo la Biblia,* un libro de Gerhard Lohfink sobre las formas literarias de la Biblia (citado seg˙n la versión castellana: Ediciones Paulinas, Madrid 1977, [5]1986).

Este estudio «no es una ciencia oculta, reservada a unos pocos superespecialistas en exégesis como si fuese un lujo, cuando en realidad es algo necesario», seg˙n el citado autor, él mismo un «superespecialista» de la Universidad de Tubinga. ¿No será tal vez que él mismo quiere exorcizarse de una especie de «complejo de la cátedra»?

Lo cierto es que el libro en cuestión no pertenece al círculo cerrado de los consabidos

---

2 Véase G. Auzou, *La parole de Dieu,* París 1960, p. 151-163; *trad. cast., La palabra de Dios,* Fax, Madrid [2]1968.

3 *Ceci est mon corps,* Delachaux et Nestlé, Neuchátel 1955, p. 28s.

tratados escritos por supercerebros para cerebros superiores, ni tampoco tiene nada de esos discursos académicos en que venerables profesores te hablan sin cesar de sí mismos. Es más bien una charla confidencial con el cristiano de la calle que, frente a la Biblia, se pregunta: ¿Cómo era posible que los patriarcas viviesen tanto tiempo? ¿Es verdad que estuvo lloviendo durante cuarenta días sobre toda la tierra? ¿Jonas, como Geppetto, en el vientre de la ballena?

Descodificar el lenguaje

El primer paso que hemos de dar —seg˙n el profesor— si también nosotros queremos llegar a decir «ahora entiendo la Biblia», es partir de experiencias simples y cotidianas. Pensemos, por ejemplo, en una carta escrita a una hipotética tía Paula: «Madrid, 5 de octubre de 1974. Querida tía Paula: Dirás que hace mucho tiempo que no doy señales de vida. Siempre ha habido algo de por medio y no he tenido tiempo de escribirte. Pero hoy no están los niños en casa y quiero aprovechar la ocasión para hacerlo. Estoy muy bien y deseo que t˙ también lo estés. Por aquí ha hecho un tiempo malísimo estos ˙ltimos días y supongo que lo mismo os habrá pasado en San Sebastián...»

Así comienzan muchas de nuestras cartas en la actualidad. El esquema se repite: 1) Lugar y fecha; 2) «Querido...»; 3) Petición de disculpa por no haber escrito antes; 4) Declaración acerca de la propia salud... Este esquema fijo constituye justamente la *forma* o *género* epistolar.

Pero hemos de insistir en que es la forma epistolar que hoy usamos. Cuando Cicerón escribía una carta a su hermano Quinto, normalmente no la encabezaba con la indicación del lugar y de la fecha y no la concluía con «Tu queridísimo Marco», porque la firma ya iba comprendida en el saludo inicial: «Marco saluda a su hermano Quinto.»

De otro estilo muy distinto es también una carta comercial. No se abre con el tratamiento familiar «Querido», sino con otro más formal, por ejemplo, «Muy Sr. mío, en relación con su carta del 10 de agosto, le comunico...»

Como se ve, analizando el esquema inicial, podemos distinguir las diversas «formas» epistolares seg˙n la época, la función, el contexto social.

Pero las formas fijas —es decir, los esquemas ling¸ísticos preestablecidos— abundan también en nuestro lenguaje cotidiano (no es lo mismo una charla por teléfono que una conversación entre hombres de negocios, o que una disputa familiar). Tomemos, por ejemplo, el formulario clásico del saludo. Después del «Buenos días», una pregunta: «¿Cómo está usted?», a la que el otro responde: «Bien, gracias.» Todos sabemos que este ritual es sincero, aunque quien responde «Bien, gracias» se encuentre de hecho pasando un mal rato. Y es que ni esta pregunta ni su respuesta tienen por finalidad ofrecer informaciones, sino abrir un canal de comunicación.

Kurt Tucholsky, un observador atento de estos esquemas preestablecidos, ha descrito diversas formas de coloquios estandarizados. El más significativo es el diálogo entre novios.

Él le cuenta lo sucedido en el trabajo. Prevalece el elemento «noticia». Es sin duda conocido el modo de referir estos «lances»: quien narra las propias aventuras se presenta como modelo de calma y bondad; sólo el enemigo es malo y se pone fuera de sí como un salvaje. El discurso se desarrolla más o menos en los siguientes términos: «Creo, señor X, que así no va usted bien.» Todo esto con el tono más persuasivo del mundo: dulce, serena, tranquilamente. «Perdone —contesta el señor X— pero yo act˙o

como a mí me gusta.» El tono del señor X es seco y colérico. Y ahora, de nuevo, la llamada al orden con el argumento definitivo: «Señor X, lo ˙nico que digo es que no podemos continuar así, porque de lo contrario confundiremos los papeles...»

La discusión que se ha producido en el trabajo es descrita en sus menores detalles, alcanza el punto culminante y, finalmente, se interrumpe con una pregunta: «¿Qué te parece todo esto?» «Ella», naturalmente, opina que todo eso es vergonzoso; él se queda muy consolado. Después los papeles se cambian. Ahora es «ella» la que cuenta cómo se han comportado sus compañeras. Por su parte, él encuentra escandaloso semejante comportamiento. De este modo, cada uno de los dos recibe su correspondiente porción de consuelo. El equilibrio espiritual ha sido restablecido: éste era en el fondo la meta del diálogo.

Lo dicho hasta aquí nos permite sacar una primera conclusión importante: todo lenguaje (y por lo tanto, como veremos, también el bíblico) se expresa en formas fijas. La crítica de las formas no es otra cosa que la investigación que pretende aislar y describir las formas fijas presentes en el lenguaje cotidiano o literario, en las manifestaciones orales o escritas del hombre.

Del texto al autor

Sin embargo, la crítica literaria no se contenta con «aislar y describir» las formas del lenguaje, sino que trata de determinar su *intención y* el *ambiente cultural* en que se manifiestan.

También aquí nuestro amigo el profesor habla partiendo de experiencias concretas y nos lo ilustra con deliciosas viñetas. Por ejemplo, la de la «declaración» por teléfono.

De una parte, inmersa en una constelación de corazones, una chica enamorada que, con voz lánguida, susurra su grande, eterno «te amo»; al otro lado del hilo telefónico, un empleado de rostro cuadriculado, tipo robot, que responde con un frío y racional «me doy por enterado», como si se tratase de un dato transmitido por el ordenador. La chica no pretendía transmitir una información, sino que hacía una «apasionada» declaración de amor, la suya. Responderle con un «vale, de acuerdo», o con un «me doy por enterado», significa no haber comprendido nada de la intención del discurso.

Toda forma de lenguaje revela una *intención:* narrar, enseñar, convencer, anunciar, denunciar... Un eslogan publicitario trata de impresionar, una tribuna política pretende convencer, un informe está hecho para informar.

Tal vez a alguien se le ocurra decir: Pero todo esto, ¿no es algo que cae de su peso? ¿A qué insistir en estas reflexiones? ¿Qué tienen que ver con la Biblia? «Una cosa queda de todos modos en claro —afirma Lohfink—: En la historia de la Iglesia ha habido enormes confusiones y han estallado violentas pasiones por el mero hecho de no haberse dado cuenta de la intención fundamental de ciertos géneros y formas literarias. Se tomaron como noticias de una crónica textos bíblicos que pretendían simplemente predicar, anunciar el *kerygma.* Se tomaron como leyes textos del Nuevo Testamento que eran exhortación y parénesis. Y se tomaron por informaciones textos eclesiásticos que no eran más que profesiones de fe» (p. 52).

Demos ahora otro paso que nos será muy ˙til para la lectura de la Biblia: cada forma literaria no sólo revela una intención sino que está ligada a un determinado *ambiente* cultural.

Partimos también aquí de una forma o género de nuestra literatura, por ejemplo de esta canción de amor: «Eres mío, soy tuyo; / de eso puedes estar seguro. / Estás

encerrado en mi corazón, / y se ha perdido la llave; / ahora deberás quedarte siempre ahí dentro.» Si tuviésemos que identificar el ambiente cultural de esta canción de amor cortés, seg˙n la mentalidad actual diríamos que se trata de una poesía: el enamorado la compone para la amada, se la envía o recita en determinadas ocasiones. El ambiente cultural sería en este caso la relación privada entre dos enamorados. Pero esta interpretación no es la correcta. Una canción medieval se componía para ser recitada en una fiesta cortesana, delante de todos, a menudo en competición con otras composiciones. Estaba dirigida a una dama, generalmente casada, que se prestaba a este juego culto y refinado: el esposo escuchaba adulado y pagaba en moneda sonante al poeta. También en este caso, el ambiente cultural es una institución social y no la esfera privada.

Así, pues, cada uno de los géneros literarios se sit˙a en su propio contexto cultural y vital. Abramos la Biblia, guiados una vez más por Lohfink: «A cualquiera que haya recitado periódicamente los 150 salmos del Salterio, le habrá llamado la atención la frecuencia con que aparece en los salmos el hombre que acusa malévolamente al inocente, le persigue y trata de matarle. ¿Por qué desempeña este tema precisamente un papel tan importante en los salmos? La explicación es sencilla: En Israel los casos judiciales más vidriosos, que un juez ordinario no podía resolver, eran llevados al santuario central, donde un sacerdote dictaba el "juicio de Dios". El acusado oraba de antemano a Dios suplicándole justicia y proclamando solemnemente su propia inocencia. Y esto lo hacía mediante un salmo, que lo improvisaba él mismo o lo tomaba del formulario que los sacerdotes le ponían a disposición. Una oración de este tipo, en que el acusado está a la espera del juicio de Dios, decía, por ejemplo:

> «¡Yahveh, Dios mío, a ti me acojo,
> sálvame de todos mis perseguidores, dame alivio;
> no me arrebaten, como un león, mi vida,
> me la desgarren sin que haya quien me libre!...

»Hay muchas cosas que no se entienden en estos salmos si se pierde de vista su contexto histórico-existencial, su *Sitz im Leben.* Tampoco se entenderán en absoluto otras formas y géneros literarios del Antiguo Testamento, si se ignora que, en un principio, su puesto estaba en los santuarios o en el templo» (p. 55-57).

La Biblia, una antología especial

No siempre un libro contiene o está escrito en un solo género literario. Si hojeamos el índice de una antología, encontraremos páginas en prosa y en poesía; es más, de varios tipos de prosa (narrativa, histórica, ensayo...) y de poesía (lírica, épica, trágica...).

La variedad de autores y de géneros sólo es posible en un volumen que re˙ne textos literarios provenientes de diversos siglos y de varios autores. Este es justamente el caso de la Biblia: una antología o, tal vez mejor, una biblioteca de libros (73 en total) pertenecientes a un arco de tiempo que abarca más de mil años, de formas y géneros muy diversos. Hay narraciones históricas como los libros de los Reyes, sagas populares como los relatos de los patriarcas, textos jurídicos como en el Levítico, páginas épicas como en el Éxodo, escritos proféticos, apocalípticos, didácticos...

«Por desgracia —observa con amargura Lohfink—, los siglos pasados no han tenido los ojos muy abiertos a la riqueza y colorido de las formas literarias de la Biblia. No se hablaba sino de tres géneros: los libros históricos, los libros proféticos y los libros didácticos. Este reparto superficial y mecánico hizo que Tobías fuera enrolado entre los

libros históricos, Jonás entre los libros proféticos, y el Salterio entre los libros didácticos. ¡Y todavía si se hubiera tomado a fondo y con seriedad esta distinción en los tres géneros! Pero ocurrió lo peor. Los llamados "libros históricos" de la Biblia penetraron en la conciencia cristiana en una proporción desmesurada: La Biblia quedó reducida a "historia bíblica", a "historia sagrada"» (p. 81s).

Por lo tanto, ante un pasaje concreto de la Biblia, hay que empezar determinando su género literario. «Para averiguar la mente de los hagiógrafos hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los *géneros literarios...* Es menester, por tanto, que el intérprete inquiera el sentido que el hagiógrafo, en determinadas circunstancias, dada la condición de su tiempo y de su cultura, quiso expresar y expresó con ayuda de los géneros literarios a la sazón en uso» (DV 12). Concretamente, el lector de la Biblia ha de preguntarse: este texto que ahora tengo entre manos, ¿es un relato histórico, una saga popular, un mito sapiencial, un canto épico, una reflexión espiritual?...

Por ejemplo, el Eclesiastés, ¿es una predicación al pueblo, una invitación a la renuncia y a la huida del mundo —así se ha interpretado tradicionalmente, como demuestra *La imitación de Cristo* I.1 («Todo es vanidad»)—, o una reflexión crítica que pone al descubierto las debilidades de las soluciones corrientes dadas al problema de la vida y que son incapaces de resistir la prueba de la muerte? ¿Es Job una enseñanza sobre la paciencia («¡la paciencia de Job!»), o un «pleito» con Dios sobre su modo de tratar al hombre, hasta declararse vencido por su incomprensible «diversidad»?

¿Y cómo hay que entender el libro de Jonás?

Jonás «el halcón» y Mobby Dick

«Jonás» significa en hebreo «paloma», pero que nadie se engañe; en realidad se trata de un halcón de la especie más fanática e integrista. Dios lo ha llamado para que vaya a convertir a los habitantes de Nínive, justamente sus más cordiales enemigos, pero Jonás no ha soportado la idea de la amnistía para los odiados paganos. Así, pues, ha boicoteado el plan de paz, aunque la cosa le ha salido mal: por disposición de Yahveh un monstruoso Mobby Dick se lo ha tragado entero. Jonás se arrepiente, ora a Dios y éste hace que el cetáceo lo arroje al cabo de tres días sobre una playa. Ahora el profeta va a Nínive, predica y sus habitantes se convierten. Y Jonás, que había suspirado por el fracaso de su misión con tal de asistir al castigo divino, acusa el golpe; Yahveh le echa en cara su estrechez de corazón. En este contexto nos encontramos con un curioso relato, el de la planta de ricino. Dios hace crecer una planta de ricino por encima de Jonás, que puede gozar así de su sombra. Pero al día siguiente Dios envía un gusano que roe el ricino, y éste se seca. Ahora sopla un viento cálido del desierto y Jonás, desprovisto de toda sombra, siente que le estalla la cabeza y se lamenta hasta desear la muerte.

Si observamos —concluye Lohfink— la ligereza que caracteriza todo el relato y cómo la pequeña tragedia del ricino, del gusano y del viento está puesta para introducir el cambio s˙bito de Jonás, difícilmente podremos evitar la impresión de que el autor escribió el episodio haciéndole un gesto de complicidad al lector. Por otra parte, el autor se vuelve serio al contraponer el gran dolor de Dios al insignificante dolor de Jonás: «T˙ te lamentas por el ricino, por el cual no trabajaste ni le hiciste crecer... ¿Y no habré de tener yo compasión de Nínive, donde hay más de ciento veinte mil hombres que no saben distinguir entre la derecha y la izquierda, y ganados en gran n˙mero?» (4,10-11).

Durante siglos este relato ha sido interpretado literalmente, como un hecho histórico; ahora bien, como elementos reales en que apoyarse, lo ˙nico que podemos invocar es el

hecho de que en el Mediterráneo hay también grandes peces. Es más, son varios los motivos que nos impulsan a pensar que Jonás no es tanto el profeta homónimo que vivió hacia el 750 a.C., cuanto la personificación del lector judío. En efecto, no se nos da ninguna noticia del verdadero Jonás, no se determina ni la época ni el país de origen del profeta, como sucede en cambio en el relato histórico de 2Re 14,25; también el rey asirio resulta una figura vagamente diseñada (ni siquiera se nos dice su nombre); «Nínive, la gran ciudad», no puede ser la Nínive del Jonás histórico, porque todavía no era la residencia de los reyes asirios.

Todo resulta inteligible si el relato se lee como lo que realmente es: una ficción narrativa, de tipo parabólico, con finalidades didácticas. Jonás es la personificación del hebreo obstinado y encerrado en sí mismo, incluso del conjunto del pueblo de Israel, que no acaba de comprender que su Dios no se deja encerrar en los confines de Palestina porque tiene un corazón donde caben todos los pueblos. También nosotros, los cristianos, debemos sentirnos interpelados por la pregunta final de Yahveh, que constituye la clave de bóveda del libro: «¿Y no habré de tener yo compasión de Nínive, la gran ciudad...?»

Se impone, pues, la conclusión de Lohfink: «Resulta patente a través de este análisis que, sólo tomando en serio y con todas sus consecuencias el género literario de la narración, cabe penetrar en la amplitud y profundidad del libro de Jonás. Gracias a una crítica radical de las formas no se pierde nada de la sustancia de esta obra; al contrario, cobran pleno vigor su importancia y su actualidad, estimulando la reflexión y la acción del lector» (p. 111s).

La responsabilidad de los autores

De lo dicho hasta aquí se desprende que la Biblia ha de ser considerada una antología de diversos géneros literarios, una pequeña enciclopedia de libros en los que el elemento humano no ha sido desde luego secundario, razón por la cual los escritores humanos son reconocidos como «verdaderos autores» (DV 11).

Del estudio del elemento o dimensión humana se han ocupado dos métodos: la «historia de las formas» *(Formgeschichte) y* la «historia de la redacción» *(Redaktionsgeschichte).* El primero trata de identificar, más allá del texto escrito, las unidades literarias preexistentes a la redacción final; se consigue así precisar la aportación de la comunidad en la fase de la tradición oral y de la primera fijación por escrito de los materiales transmitidos; no se debe, sin embargo, exagerar el papel de la comunidad como si los redactores finales fuesen simples compiladores de textos parciales ya existentes. El estudio de la redacción trata de identificar los elementos propios de los diversos redactores, mostrando que éstos han seleccionado, sintetizado y actualizado el material que habían recibido de la tradición anterior (cf. DV 19). De lo que supone este trabajo hablan algunos autores bíblicos (cf. 2Mac 2,24-33; 15,19; Lc 1,1-4; prólogo del traductor del Eclesiástico).

Por lo demás, la impronta del temperamento, de la cultura y de las preocupaciones pastorales de los diversos autores (lo que da vida al «estilo») es claramente perceptible en muchos libros bíblicos: un texto de Pablo resulta difícilmente intercambiable con otro de Juan, o uno de Amós con otro de Oseas. La inspiración bíblica no sólo no anula, sino que sublima y exalta las personalidades individuales. Aunque al final de la lectura lit˙rgica la Iglesia proclama que lo leído es «Palabra de Dios», esa misma lectura da comienzo con las indicaciones de la fuente humana y a menudo de un autor concreto: «Del libro del profeta Jeremías», o «de la carta de san Pablo apóstol», o «del Evangelio

seg˙n san Mateo»...

CÓMO SE CRITICA EL TEXTO DE LA BIBLIA

El título de este apartado puede parecer un tanto provocativo: ¿Se puede criticar un texto como la Biblia? ¿No es la Biblia un texto que «hace impuras las manos», como decían los hebreos para indicar su intangibilidad? Esta posición la ha defendido una escuela rabínica, llamada de *los pilpulim,* que consideraba los libros bíblicos absolutamente intangibles y sagrados incluso en su materialidad, es decir, en la grafía de las letras; es más, de la forma de las letras, de su valor numérico, deducían nuevos significados recónditos; el paso hacia la cábala no estaba ya muy lejano. También un filón del protestantismo del siglo XVII, los llamados protestantes «ortodoxos», con una concepción exagerada de la sacralidad de la Biblia, sostenían que en la Sagrada Escritura todo era inspirado, en el sentido de que todo, incluidas las comas y los acentos, respondía al *dictado* directo de Dios: el autor humano quedaba relegado al papel puramente mecánico de amanuense. Por eso, se produjo un verdadero escándalo cuando, en 1650, el protestante Cappelli publicó un libro titulado *Critica sacra,* donde, como se ve, el atrevido sustantivo «crítica» viene determinado, de manera a primera vista contradictoria, por el adjetivo «sacra» o sagrada.

Aunque pueda parecer irreverente, un mínimo grado de crítica sobre el texto de la Biblia es indispensable para responder a preguntas como éstas: ¿En qué se basa nuestra seguridad de que el texto que tenemos ante nosotros, por ejemplo, esta página del Evangelio de Lucas, corresponde al original? ¿Existen acaso los textos autógrafos de la Biblia? ¿Qué camino han tenido que recorrer en la historia de la transmisión, desde el texto original hasta la copia que nosotros poseemos? A todas estas preguntas trata de responder la *crítica textual.*

Premisa: la escritura en el antiguo Oriente

Antes de ver cómo se puede reconstruir de manera científicamente satisfactoria el texto autógrafo, recordemos algunos datos acerca de cómo y dónde se escribía en la antig¸edad.

Normalmente se escribía sobre folios de *papiro,* que se obtenían sobreponiendo bandas largas y muy finas de la corteza de la planta en cuestión; el inconveniente del papiro es que se trata de un material fácilmente deteriorable; por eso, las primeras copias, después de treinta o cuarenta años de uso, se van desmenuzando, por lo que es necesario transcribir el texto en ellas contenido. El papiro ya se usaba en Egipto el año 3000 a.C. y se vulgarizó como material de escritura también en el antiguo Israel (véase Jer 36).

Otro material que también se usaba para escribir eran las pieles de animales o *pergaminos,* así llamados por la ciudad de Pérgamo, donde se perfeccionó esta técnica hacia el año 100 a.C.

Seg˙n la forma en que se unían los folios, se habla de *rollos* (tiras largas obtenidas encolando los folios uno detrás de otro) o de *códices,* formados con folios que se superponían unos a otros.

Podemos tener rollos tanto de papiro como de pergamino; y lo mismo se diga de los códices.

Parece que fue justamente el cristianismo el primero que usó los códices,

sobreponiendo y cosiendo con hilo los folios uno tras el otro. Los códices que hoy poseemos del Nuevo Testamento son de papiro; los Evangelios o las cartas de Pablo fueron transcritos pacientemente sobre pequeños códices de papiro una, diez, cien veces, a fin de que cada una de las Iglesias dispusiese de su propia copia, y a medida que se contaba con nuevos ejemplares las copias viejas se retiraban. Estas copias de copias, aunque realizadas con todo el cuidado, no siempre lograban reproducir el texto original con absoluta fidelidad, dado que los copistas incurrían a veces en errores de transcripción. Estas dificultades aumentaban debido al hecho de que los vocablos no venían separados unos de otros: en los códices griegos predominaba la técnica de la escritura continua, pero incluso en los textos hebreos la división de las palabras no era siempre suficientemente clara.

Historia del texto hebreo del Antiguo Testamento

El largo camino recorrido por el texto hebreo a través de las diversas transcripciones podemos dividirlo en tres períodos: período de fluctuaciones del texto, período de la fijación definitiva del texto consonántico, y período de la fijación definitiva de las vocales.

— El *primer período,* que se extiende hasta aproximadamente el siglo I a.C., registra cambios en el texto como omisiones, añadiduras, transposiciones, res˙menes. Si se compara el texto que poseemos actualmente con otros documentos, como la traducción griega de los Setenta (que se remonta al siglo III-II a.C.), el *Pentateuco samaritano* (que seg˙n algunos especialistas sería incluso más antiguo, de aproximadamente el siglo V a.C.), o los manuscritos de Qumrán, se puede concluir que las transcripciones presentan un n˙mero notable de variaciones, que sin embargo no afectan a la sustancia del texto.

— Durante el *segundo período,* que va del siglo I a.C. al año 500 aproximadamente d.C., el texto es transmitido ya invariablemente con las mismas consonantes. Algunos piensan que esta uniformidad textual se impuso a partir del sínodo hebreo celebrado en Yamnia hacia el año 80 d.C.

— Durante el *tercer período,* que va del 500 hasta aproximadamente el 900 d.C., el texto hebreo dejó de estar sujeto a variaciones incluso en las vocales, cuya fijación definitiva se debe al trabajo paciente de los «masoretas» (de *masar,* transmitir). Para garantizar la lectura exacta del texto, los masoretas escribieron con signos más pequeños al lado de cada consonante la(s) vocal(es) correspondiente(s). Desde entonces el texto se copió con máximo cuidado; las variantes existentes entre un códice y otro son de poca importancia y fácilmente corregibles.

Hasta los descubrimientos de Qumrán los manuscritos hebreos más antiguos de que disponíamos eran del siglo X d.C. (por ejemplo, el manuscrito de Leningrado B^{19a} es del año 1008 ó 1009 d.C.).

El año 1896 se descubrieron en la guenizá (cámara de la sinagoga donde se almacenaban los manuscritos bíblicos que ya no servían para el uso lit˙rgico) de la sinagoga de El Cairo unos 200.000 fragmentos, entre los cuales destaca por su importancia un texto manuscrito hebreo del Eclesiástico (del que hasta entonces sólo conocíamos la traducción griega); estos manuscritos son de los siglos VI-VII d.C.

Pero el descubrimiento más famoso tuvo lugar el año 1947, cuando unos beduinos penetran casualmente en una de las cuevas de Qumrán, donde encuentran grandes vasijas que contienen en su interior rollos de la Biblia hebrea, cubiertos de bet˙n y cuidadosamente envueltos en tela: son los manuscritos hebreos de todos los libros del Antiguo Testamento, a excepción de Ester, y que pueden datarse entre el 150 a.C. y el 70 aproximadamente d.C.

Entre los textos descubiertos más importantes está el rollo de Isaías, escrito dos siglos antes de Cristo, que es prácticamente idéntico al texto que nosotros poseíamos: en mil años se puede decir que apenas se ha cambiado una coma.

Historia del Nuevo Testamento griego

Todo el Nuevo Testamento fue escrito en griego. Como ya hemos dicho, actualmente no poseemos los autógrafos, sino sólo los apógrafos o transcripciones: más de 2500. Los más importantes son los cerca de 266 manuscritos *mayúsculos* o *unciales,* escritos en pergamino en caracteres may˙sculos del tamaño aproximado de una pulgada o *uncía* (la escritura uncial es la predominante hasta el siglo VII-VIII), y los 84 (de momento) papiros.

Los *códices* may˙sculos más importantes son, entre otros, los siguientes:

—El *Vaticano* (B), escrito en pergamino, conservado en el Vaticano, contiene el Antiguo Testamento (versión griega de los *Setenta)* y el Nuevo Testamento (con algunas lagunas); es del siglo IV.

— El *Sinaítico* (S), descubierto en un monasterio del Sinaí, se conserva en el Museo Británico, contiene el Antiguo y el Nuevo Testamento; es del siglo IV.

— El *Alejandrino* (A), descubierto en un monasterio del Sinaí, se conserva en el Museo Británico, contiene el Antiguo y el Nuevo Testamento; es del siglo V.

— El *códice de Efrén* (C), Biblioteca de París, Antiguo y Nuevo Testamento (con lagunas), siglo V.

Los *papiros* más importantes son:

— El papiro *Ryland's* (P^{52}; así llamado por pertenecer a la biblioteca del inglés J. Ryland de Manchester); contiene Jn 18,31-33.37-38. Es el manuscrito neotestamentarío más antiguo conocido hasta el momento. Fue descubierto en Egipto y publicado en 1935; se remonta aproximadamente a los años 120-130 d.C., por lo tanto algunas decenas de años después de la redacción del Evangelio de Juan, que por lo mismo no puede haber sido escrito, como pretendían muchos racionalistas, hacia el año 150 d.C.

— Papiros de *Chester Beatty* ($p^{45,46,47}$; así llamados por haber sido adquiridos en Egipto por el inglés A. Chester Beatty durante los años 1930-1931); contienen importantes secciones de los Evangelios, de los Hechos de los apóstoles, de las cartas de san Pablo y del Apocalipsis; son del siglo III.

—Papiro *Bodmer II* (P^{66}), publicado en 1956, se conserva en la biblioteca de Cologny (Suiza); es de gran valor, tanto por su antig¸edad (escrito hacia el año 200) como por la amplitud del contenido (casi todo el cuarto Evangelio).

Nociones de crítica textual

De lo dicho hasta aquí se desprende que la Biblia se encuentra, con respecto a los clásicos de la antig¸edad, en una posición de indiscutible ventaja. Ante todo porque ning˙n libro de la antig¸edad puede alardear de un n˙mero tan grande de manuscritos: sólo para los Evangelios, unos 5000 entre códices, papiros, leccionarios y fragmentos varios. Además, porque todos estos manuscritos son sustancialmente idénticos. Tomemos como ejemplo el texto de la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro de Lc 16,19-31: «Había un hombre rico que se vestía de p˙rpura y lino finísimo, y todos los días celebraba espléndidos banquetes.» Si se comparan los aproximadamente 2000 códices evangélicos, todos contienen este versículo, pero una lección variante dirá que

«vestía de lino finísimo y de p˙rpura», otra dirá «cada día» en vez de «todos los días», y alg˙n códice sustituirá la alusión a los «espléndidos banquetes» con la indicación de que «banqueteaba de manera espléndida». En ocasiones las variantes son a˙n menos importantes: un singular por el plural, una palabra traspuesta, un pronombre que falta. Así, pues, el texto resulta en la casi totalidad de los casos absolutamente intacto. «Podemos reconstruir el Nuevo Testamento con la convergencia de miles de manuscritos alcanzando un texto prácticamente ˙nico. No existe ning˙n otro texto que sea tan seguro como el del Nuevo Testamento: ninguno otro está tan ampliamente documentado, y en que lo sustancial del texto sea tan idéntico en todos los códices»[4].

Además de muy numerosos y prácticamente idénticos, los manuscritos de los Evangelios son muy próximos a la fecha de composición de nuestros libros. Mientras que para los grandes poetas griegos (Esquilo, Sófocles, Eurípides) y para los filósofos como Platón y Aristóteles el tiempo que transcurre entre el original y las primeras copias manuscritas es hasta de 1200 años, y para los escritores latinos, como Cicerón y César, de aproximadamente 1000 años (el autor más afortunado en este sentido es Virgilio, cuyas obras se usaban como libro de texto en las escuelas romanas; en todo caso, el intervalo es aquí de no menos de 350 años), el texto más antiguo del Nuevo Testamento, identificado en 1935, es un papiro que, como ya hemos visto, contiene parte del capítulo 18 del Evangelio de Juan y cuya datación se fija en torno al año 125 d.C., es decir, apenas una treintena de años después del texto original.

Ahora nos preguntamos: ¿Qué criterios podemos utilizar para identificar el texto que tenga mayores garantías de parecerse al original? Podemos reducirlos a tres (sobre todo pensando en el Nuevo Testamento):

— El *criterio geográfico:* teniendo presente que los manuscritos bíblicos se difunden donde lo hace el cristianismo, si comprobamos que una transcripción es idéntica en Alejandría, Cesárea, Antioquía, Constantinopla, Lyón y Cartago, consideramos que ésta será la lección variante que habrá que preferir.

— El *criterio genealógico:* si de entre diversas variantes podemos demostrar que una de ellas es presupuesto de las sucesivas, decimos entonces que aquélla es la variante original.

— El *criterio literario-estilístico:* cuando entre diversas variantes, por ejemplo del Evangelio de Lucas, una de ellas es más próxima a la estructura literaria, o a la perspectiva teológica de Lucas, ésta es la que se deberá retener como auténtica, especialmente si se trata de una lección más difícil o más breve que las otras (debido a que quien transcribe un texto tiende a hacer más fácilmente comprensible los pasajes difíciles o a explicitar lo que sólo estaba implícito).

Veamos alg˙n ejemplo. En Mt 6,1 dice Jes˙s en el sermón de la montaña: «Tened cuidado de no hacer vuestra justicia delante de la gente para que os vean.» La expresión «hacer la justicia» es relativamente dura. Muchos códices, a partir del siglo V, sustituyen el término «justicia» con el de «limosna», con lo que tenemos una expresión perfectamente comprensible, «hacer limosna».

¿Cuál es la lección original? Si tenemos presente *a)* que Mateo usa expresiones hebreas o hebraizantes (todavía hoy se dice en hebreo « hacer la *sedaqah,* la justicia» en el sentido de «hacer, o dar, las limosnas prescritas»), *b)* que la segunda versión («hacer la limosna») se encuentra en códices pertenecientes al área geográfica de las Iglesias griegas, concluiremos que «limosna» es una sustitución introducida por los copistas para explicar una expresión que resultaba de difícil comprensión en su originalidad hebrea. Preferimos por tanto la lección «hacer la justicia» por ser más próxima al estilo

---

4 C.M. Martini, *Storia della tradizione e critica del testo biblico: avviamento metodologico,* en Studio Bíblico Teologico Aquilano. *Stato e communità religiosa nella tradicione biblica,* L'Aquila 1979, p. 155s.

de Mateo y porque es más difícil.

Otro ejemplo. En Jn 17,15 Jes˙s dice:

«No te pido que
los saques del mundo, sino que
los guardes del mal.»

En el códice *Vaticano* el primer copista se saltó la segunda línea, lo que dio como resultado el contrasentido siguiente: «No te pido que los guardes del mal.» Otro copista posterior corrigió el error añadiendo las palabras que faltaban. Un caso parecido tenemos en Jn 3,20:

«Todo el que obra el mal, odia la luz,
y no se acerca a la luz,
por que no se descubra la maldad de sus obras.»

En algunos manuscritos el segundo miembro de la frase se ha omitido. Evidentemente, el copista pensaba que ya lo había escrito, dado que terminaba con la misma palabra que el primer miembro.

Teniendo en cuenta los datos ofrecidos hasta aquí, cualquiera puede comprobar la exactitud de la traducción de Jn 1,1 en la versión de la Biblia de los testigos de Jehová:

«En (el) principio la Palabra era,
y la Palabra estaba con Dios,
y la Palabra era *un dios.*»

El término Dios lo escriben una vez con may˙scula y la otra con min˙scula, y *de* esa manera concluyen que Jes˙s es Dios en sentido impropio y metafórico. Pero, como ya hemos dicho, todos los manuscritos más antiguos (antes del siglo IX d.C.) usaban la escritura uncial, es decir, con letras may˙sculas... Lo mismo sucede en Mt 28,19, donde se lee: «En el nombre del Padre y del Hijo y del espíritu santo.» Ahora bien, ¿es justo que de tres palabras unidas con una y dos se escriban con las iniciales may˙sculas y una con min˙scula?

CAPITULO TERCERO

LA NATURALEZA DIVINO-HUMANA DE LA BIBLIA

«La Sagrada Escritura es palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo» (DV 9).

Los escritores sagrados (o hagiógrafos) son «verdaderos autores que usan de todas sus facultades y talentos» (DV 11).

Vamos a ver cómo se pueden compaginar estas dos afirmaciones del concilio Vaticano II, a saber, cómo hay que entender la inspiración divina de modo que la misma no excluya sino que exalte la plena actividad humana de los hagiógrafos. En la práctica esto equivale a mostrar cómo se puede afirmar que la Biblia es un libro divino como ning˙n otro, y al mismo tiempo humano como todos los demás. Empezaremos resumiendo lo que dice la Biblia de sí misma, y después lo que enseña la Iglesia sobre la Biblia.

QUE DICE LA BIBLIA DE SI MISMA

Antiguo Testamento

La Biblia hebrea está divida en tres partes: la Ley, los Profetas y los Escritos.

La Ley (torah)

Israel siempre consideró su Ley como palabra de Dios. El «decálogo» (Éx 20,lss) refiere las «palabras del Señor» (Éx 24,3). Moisés puso por escrito esas palabras (24,4) y presentó el libro de la alianza al pueblo, el cual se comprometió a observarlo (24,7; véase también 34,27-28). Cuando más tarde el rey Josías (640-609) realice una radical reforma religiosa del pueblo, se inspirará en el «libro de la Ley» (probablemente la sección legislativa de Dt 12-16) encontrado con ocasión de los trabajos de restauración del templo (2Re 22-23); en el Deuteromomio, «la palabra» o «las palabras» no designan la palabra pronunciada sino la *palabra escrita,* de la que está prohibido quitar o añadir algo (Dt 4,2; 13,1). Cuando después del exilio Israel reanude su camino como pueblo libre, se guiará por el «libro de la Ley», el Pentateuco tal como se encontraba entonces (es decir, todavía no completado pero ya puesto por escrito en amplia medida), y en

señal de reconocimiento se postrará no delante de un libro sino «ante Yahveh» (Neh 8,6).

Un testimonio vibrante de la fe de Israel en la *Torah,* concebida como la transcripción de la palabra de Dios, lo podemos leer en el Salmo 119, el más largo del Salterio y que pertenece al período postexílico: los ocho versos de cada estrofa comienzan con una de las 22 letras del alfabeto hebreo (por lo que con razón se coloca en el grupo de los Salmos llamados «alfabéticos») y cada uno de ellos, con la sola excepción del v. 122, contiene uno de los ocho sinónimos para indicar la Ley: testimonio, precepto, voluntad, mandamiento, promesa, palabra, juicio, vía o camino. «El salmista tiene frente a sí el libro de la *Torah,* pero no como algo impersonal. Él dialoga con Dios mismo, que habla y se revela en la *Torah;* para él, la *Ley escrita* es *palabra de* Dios»[1].

Los Profetas (nebi'im)

El profeta se presenta y es visto como portavoz del Señor. Le gusta recurrir a la que ha sido llamada fórmula del mensajero o del embajador: «Así dice el Señor.» Por eso, no escuchar a un profeta significa no escuchar al Señor (Ez 3,7).

Cuando los oráculos proféticos se ponen por escrito (véase Is 8,16; 30,8; Hab 2,2; Jer 36,4.32; 45,1; 51,60) conservan el mismo valor que la palabra hablada. El lector puede leer con provecho los interesantes testimonios de Jer 36 y Ez 2,3-3,11.

Los Escritos (ketubim)

Como hemos visto, a raíz del exilio crece sin cesar la importancia del texto escrito (sacralización del texto). Junto a la *Torah* y a los *Profetas,* hacia finales del siglo II a.C. empezamos a ver mencionados un tercer grupo de libros (Job, Salmos, Proverbios, Qohélet [o Eclesiastés], Sirácida [o Eclesiástico], Sabiduría) que son acogidos por Israel con el mismo respeto y estima que los escritos antiguos. Y es que estos libros giran todos ellos en torno al género sapiencial; ahora bien, la sabiduría es identificada con la *Torah* (Eclo 24,22; Bar 4,1), con la *palabra de los profetas* (Eclo 24,31; Sab 9,17); es asimilada a la pa*labra de Dios* (Prov 1,20-23: «La sabiduría se ha convertido, junto a la palabra profética y a la Ley de Dios, en una *nueva forma de revelación,* acogida por Israel con la misma autoridad que los escritos antiguos»[2].

Conclusión

— Al final de período antiguotestamentario las Escrituras constituyen una colección perfectamente diferenciada de otros escritos, y son consideradas Sagradas: véase 2Mac 2,13; 1Mac 12,4; 2Mac 8,23.

— En un cierto momento de su historia, Israel manifiesta la conciencia de poseer libros sagrados dotados de autoridad absoluta, a los cuales se apela como a depositarios auténticos de la palabra de Dios.

— En el origen de varios de estos libros se sostiene que han intervenido hombres privilegiados, los *profetas,* que durante su vida pronunciaron oráculos bajo el impulso del Espíritu de Yahveh. En otros casos se habla de *sabios,* que han compuesto esos libros no sin la ayuda del Espíritu y en continuidad con la importante tradición profética

1 V. Mannucci. *Bibbia come parola di Dio,* Brescia 1981, p. 113.
2 Ibid., p. 116.

de Israel.

— El Antiguo Testamento no contiene descripciones explícitas del papel del autor humano, aunque el lector encontrará interesantes estos dos testimonios: 2Mac 15,18 y el prefacio del Sirácida (o Eclesiástico).

Nuevo Testamento

Qué dice el Nuevo Testamento del Antiguo Testamento

¿Cómo se expresaron Jes˙s y los apóstoles acerca del origen y la autoridad de los libros sagrados del Antiguo Testamento?

Sobre este particular contamos con expresiones generales y con textos específicos.

Expresiones generales

— Sobre la «divinidad» de la Escritura (es decir, sobre su origen y autoridad divinos: ¡Es palabra de Dios!), véanse las expresiones «está escrito», «dice la Escritura» (150 veces); con ellas Jes˙s y sus apóstoles introducen los pasajes más diversos del Antiguo Testamento sin hacer la mínima distinción entre el valor que pudieran tener los diferentes libros. Ello significa que Jes˙s y los apóstoles consideran que el conjunto del Antiguo Testamento posee una autoridad divina (véase Mt 4,4-10; Jn 5,39; 10,35; 19,28; etc.).

— Sobre la «humanidad» de la Escritura (es decir, sobre el hecho de que en su composición han intervenido activamente los hombres: ¡Es palabra del hombre!), véanse textos como Mc 12,36s (Jes˙s afirma que las palabras del salmo fueron dichas por David «en el Espíritu Santo»), Mt l,22s (la profecía de Is 7,14 es presentada por el evangelista como «lo que había dicho el Señor por el profeta» y Mt 2,14 (lo mismo que en caso anterior, pero referido a la profecía de Os 11,1).

Véanse también Act 1,16; Rom l,ls; Heb 10,15 (donde una cita de Jer 31,33-34 se introduce con las palabras: «Y un testimonio de esto nos lo da también el Espíritu Santo»).

Algunos textos en particular

— 2Tim 3,16: «Toda la Escritura (está) inspirada por Dios y es ˙til para enseñar...» Pablo se refiere al Antiguo Testamento, las Sagradas Escrituras que Timoteo ha conocido desde niño (v. 15). ¿Alude también a los libros del Nuevo Testamento escritos hasta esa fecha? Es indudable que cuando se escribe la segunda carta de Pedro (finales del siglo I o principios del II) existe una colección de las cartas de Pablo que es equiparada a «las otras Escrituras» (2Pe 3,15-16). El texto de 2Tim 3,16 tiene singular importancia además porque es el ˙nico lugar de la Biblia donde aparece el término o expresión técnica «inspirada por Dios».

— 2Pe 1,20-21: «Ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada; pues nunca fue proferida profecía alguna por voluntad humana, sino que llevados del Espíritu Santo, hablaron los hombres de parte de Dios.» Como se ve, aquí no se distingue entre palabra hablada (v. 21) y profecía escrita (v. 20). En comparación con 2Tim 3,16, donde la ins-

piración se considera a partir del libro («Toda la Escritura está inspirada»), aquí se acent˙a la perspectiva de los hagiógrafos («llevados del Espíritu Santo hablaron aquellos hombres de parte de Dios»).

Qué piensa el Nuevo Testamento de sí mismo

La tradición de Jes˙s

Jes˙s se presenta como el *cumplimiento* (superación y plenitud) del Antiguo Testamento, cuyo valor y autoridad reconoce, pero que al mismo tiempo se atreve a corregir: «¡Pero yo os digo!» (véase Mt 5,21-48). Jes˙s tiene conciencia de ser más que el templo, más que Jonás y que Salomón (Mt 12,6.41-42). Jes˙s apela a su autoridad también cuando obra milagros (Mc 2,11; 9,25); y el pueblo, por su parte, le reconoce a Jes˙s una autoridad superior a la de los escribas (Mc 1,22.27).

Por este motivo, la Iglesia acoge a Jes˙s como palabra suprema y definitiva de Dios (Heb 1,1-2), como Verbo de Dios hecho carne (Jn 1,14). Para la comunidad primitiva Jes˙s es el «Señor» (en griego *Kyrios,* término que la versión griega de los Setenta empleaba para traducir el nombre inefable de Yahveh): así, pues, Jes˙s está en el mismo plano que Yahveh, y su palabra es considerada sagrada como la del mismo Yahveh.

La tradición acerca de Jes˙s

Los apóstoles tienen como compromiso principal el de ser «servidores de la palabra», que ellos deben custodiar y transmitir fielmente (Lc 1,2; Act 6,2). Así, pues, no sólo es sagrada la tradición *de* Jes˙s (es decir, la tradición iniciada por Jes˙s mismo antes de Pascua), sino también la de los apóstoles (tradición *acerca de* Jes˙s); véase 1Tes 2,13: la palabra de Pablo es «la palabra divina de la predicación» y ha sido acogida «no como palabra humana, sino —como es en realidad— como palabra de Dios».

Pero no sólo las palabras de los apóstoles sino también sus *escritos* tienen un carácter sagrado: Pablo les recomienda a los tesalonicenses que guarden fielmente «las tradiciones que habéis aprendido ya de palabra, ya por carta nuestra» (2Tes 2,15; véase 1Tim 1,18; cf. también 2Tim 3,14: a la «carta» de Pablo se le debe prestar la misma obediencia que al mensaje que él pudiera transmitir de viva voz).

La conciencia de que los escritos apostólicos están en el mismo plano que los del Antiguo Testamento está claramente atestiguada en 2Pe 3,14-16) (véase también Ap 22,18-19: el autor tiene conciencia de que su libro es una profecía a la que no se le puede quitar ni añadir nada). Es más, dado que el Nuevo Testamento contiene la revelación definitiva de la «nueva y eterna alianza», habrá que concluir que, con respecto al Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento no tendrá sólo valor de cumplimiento sino también de explicación o aclaración: en efecto, el Nuevo Testamento constituye el punto de llegada de líneas de desarrollo del Antiguo Testamento cuya dirección sólo puede aprehenderse en referencia al término final.

Por este motivo justamente los libros del Antiguo Testamento, que «contienen algunas cosas imperfectas y transitorias» (DV 15), sólo pueden ser comprendidos plenamente a la luz de la revelación definitiva del Nuevo Testamento.

QUE DICE LA IGLESIA DE LA BIBLIA

Resumiendo, la Iglesia dice que la Biblia está inspirada, que es verídica, y normativa o canónica. El tema de la canonicidad lo discutiremos ampliamente en el capítulo cuarto. Ahora analizaremos las dos primeras afirmaciones, a saber, las cuestiones referentes a la inspiración y a la verdad de la Biblia.

Sobre el tema de la inspiración veremos qué dicen los santos padres, la escolástica, el magisterio y la teología.

La Biblia está inspirada

La edad patrística

Toda la enseñanza de los padres se puede resumir en torno a los dos puntos tradicionales: tanto Dios como el hombre son autores de la Escritura. Para explicar cómo puede ser posible esto, los padres recurren a diversas analogías:

a) «Instrumento»: Dios se sirve del escritor sagrado como el m˙sico se sirve de su instrumento musical (flauta, plectro) o el escritor de la pluma.

La ventaja de estas comparaciones reside en el hecho de que con ellas se subrayan aspectos importantes del papel del escritor sagrado: *colaboración* con Dios (como colabora el instrumento con el m˙sico), *condicionamiento* (como el intérprete está condicionado por el instrumento que utiliza: no es lo mismo que la flauta que toca sea de oro o de otro metal cualquiera; de manera parecida se deja Dios condicionar por el hombre: la inspiración no produce los mismos resultados en el «clásico» Isaías y en el «romántico» Jeremías). Estos parangones también tienen un peligro: que se entienda el papel del autor humano de manera puramente pasiva; a este peligro sucumbió, por ejemplo, la herejía montañista, seg˙n la cual el hombre inspirado habla en un estado de privación de los sentidos semejante al de los oráculos paganos.

b) «Dictado»: es otro de los parangones que pone en circulación la tradición latina, a partir del siglo II.

Esta analogía tiene la ventaja de subrayar la primacía de la actividad divina; su peligro es el de minimizar la contribución del escritor humano, reduciéndolo a simple escribano o «amanuense». Sin embargo, hay que recordar que el término latino *dictare* se usa en sentidos muy diversos, que van desde la «dictadura» propiamente dicha hasta el mandato o la simple sugerencia. Por lo tanto, la inspiración no se puede entender como un «dictado» en el sentido moderno del término (el Espíritu Santo no es una teleimpresora).

c) «carta» o «mensaje»: «De aquella ciudad con respecto a la cual nosotros hemos de considerarnos como peregrinos nos han llegado algunas cartas: son las mismas Escrituras» (san Agustín).

En esta analogía el autor humano o hagiógrafo es equiparado al mensajero. Ahora bien, en la antig¸edad éste podía ser un simple «correo» (su tarea se limitaba a consignar el mensaje), o bien un «heraldo» o «pregonero» (tenía que proclamarlo en voz alta, y por tanto antes había de aprenderlo de memoria), o bien un «embajador» a quien se le confiaba el mensaje para que lo expusiese y desarrollase seg˙n las circunstancias. Sólo en este ˙ltimo sentido se puede comparar el hagiógrafo con el mensajero.

d) La imagen del «autor»: para combatir las herejías dualistas (gnosticismo, maniqueísmo), que contraponían Antiguo Testamento —que sería obra de Satanás— y Nuevo Testamento —que sería obra de Dios—, los padres sostuvieron que Dios es el autor de ambos Testamentos: «De la misma manera que el Dios ˙nico y verdadero es el creador de los bienes temporales y de los bienes eternos, así también es él mismo el autor de uno y otro Testamento, porque el Nuevo está figurado en el Antiguo, y el

Antiguo lo está a su vez en el Nuevo»[3]. El término «autor» entrará posteriormente en la teología y en los documentos del magisterio, pero, como veremos, no ha de ser entendido en el sentido de que Dios sea un autor literario.

La escolástica

Analizaré concretamente el punto de vista tomista o teoría psicológica.

Esta explicación se funda en la doctrina de santo Tomás sobre la profecía *(Suma teológica,* II-II, q. 172, a. 2, ad 3; q. 173, a. 4) y posteriormente fue recogida por Lagrange y Benoit.

Seg˙n santo Tomás, «el autor principal de la Escritura es Dios; el hombre es sólo su autor instrumental».

He aquí las nociones o conceptos principales de la teoría:

— La *causa principal* es aquella que obra por su propia virtud; por ejemplo, el fuego calienta en virtud de su calor. La *causa instrumental* obra en cambio en virtud de la causa principal.

— En el instrumento hay que distinguir una doble acción: la que es *propia* de la naturaleza del instrumento, y la acción *instrumental,* en el sentido de que el instrumento es *elevado* por la causa principal a participar en las capacidades propias de la misma causa principal. Por ejemplo, el pincel tiene una capacidad o virtud que le es propia (extender los colores), pero nunca será capaz de pintar un cuadro si el artista no le hace partícipe de sus propias capacidades artísticas (extender los colores seg˙n diseños bien determinados, es decir, *pintar).*

— El instrumento puede ser *inanimado* (mecánico) o *animado* (inteligente y libre): en manos de Dios el hombre es un instrumento vivo y activo, dado que también en su obrar éste se muestra como ser racional y libre.

— El resultado de la cooperación entre agente principal y agente instrumental debe *atribuirse a ambos,* aunque de manera diversa: al agente principal por su propia virtud, y al instrumento por la virtud recibida del agente principal (así el cuadro es todo él obra del pintor en virtud de su arte, pero también es todo él del pincel en virtud de la fuerza que el pintor le ha comunicado).

— Las dos causas act˙an simultáneamente en la producción del mismo efecto, pero en éste es posible señalar las *trazas propias* de una y otra causas (así el cuadro será más o menos bello seg˙n la habilidad del pintor y la calidad del pincel).

— La capacidad del agente principal tiene carácter *permanente;* en cambio la del agente instrumental es *transeúnte* y cesa cuando el agente principal deja de servirse del instrumento.

Así, pues, la inspiración consiste en el hecho de que Dios, como agente o causa principal, mueve sobrenaturalmente al hombre para que, como agente instrumental vivo, conciba el libro, se decida a escribirlo y lo escriba de hecho.

Para escribir el libro el hagiógrafo hace todo lo que suelen hacer los escritores humanos: investiga, recoge datos, los ordena, piensa, decide escribir y se pone de hecho a escribir. Pero en todas estas acciones el agente principal no es el hagiógrafo, sino Dios. Por eso, la obra resultante es toda ella atribuible a Dios y al hombre.

Espero que el siguiente esquema ayude al lector a comprender más claramente la naturaleza de la inspiración:

---

3 San Agustín, *Contra advers. legis et prophet.,* 1.17,35.

Hagi?grafo sentidos voluntad mente asistencia moci?n iluminaci?n Esp?ritu Santo

El magisterio

En el tema de la inspiración es indispensable la referencia a tres concilios: Trento, Vaticano I y Vaticano II.

Trento (1545-1563). La herejía luterana no pone en tela de juicio la inspiración divina de la Escritura sino sólo la extensión del canon (los «evangélicos» rechazan los libros llamados «deuterocanónicos»). Por este motivo, el concilio de Trento reafirma la doctrina tradicional sobre la inspiración (Dios es autor del Antiguo y del Nuevo Testamento) y define la extensión total de la misma: son inspirados todos los libros enumerados en el canon (incluidos los «deuterocanónicos»), con todas sus partes.

Esta verdad no es sino la confirmación de la tradición divino-apostólica y patrística:

— Jes˙s: Mt 5,18; Lc 16,17; Jn 10,34.

— Apóstoles: 1Cor 9,8-10 donde se cita Dt 25,4; los apóstoles —como Jes˙s mismo — no distinguen entre partes principales y partes secundarias en la Escritura.

— Los padres: jamás distinguieron en los libros inspirados partes inspiradas y partes no inspiradas.

Vaticano I (1870). Reafirma la doctrina ya definida en Trento, pero precisa también la naturaleza de la inspiración al rechazar dos opiniones minimalistas:

— Que un libro pueda considerarse inspirado sólo en virtud de una aprobación de la Iglesia posterior a su fijación por escrito.

— Que la inspiración pueda ser concebida como una simple asistencia negativa que preserve del error.

Vaticano II (18 de noviembre de 1965). Téngase presente la siguiente sinopsis de los textos del esquema preparatorio y del documento definitivamente aprobado.

Esquema preparatorio *De fontibus revelationis* (n. 8)	Constitución *Dei Verbum* (n. 11)
Definición y naturaleza propia de la inspiración	*El hecho de la inspiración*
«Para escribir esta divina Escritura Dios mismo impulsó y movió a algunos escritores sagrados o hagiógrafos de tal modo que rectamente concibieran con la mente y fielmente consignasen por escrito todo y sólo aquello que él (Dios), como autor principal de las Escrituras, quiso (cf. *Providentissimus Deus).*	«La revelación que la Sagrada Escritura contiene y ofrece ha sido puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. La santa madre Iglesia, fiel a la fe de los apóstoles, reconoce que todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testa- »En efecto, la inspiración divina, seg˙n la constante doctrina de la Iglesia, es un carisma

especial en orden a la escritura mediante el cual Dios, actuando sobre el hagiógrafo y a través de él, habla a los hombres por medio de la Escritura, razón por la cual él (Dios) puede ser llamado y lo es en realidad *autor* principal de toda la Sagrada Escritura. El hagiógrafo, por su parte, en la composición del libro es el *organon* o *instrumento del Espíritu Santo,* pero instrumento vivo y dotado de razón, y que por tanto deja en el libro sagrado la impronta de su propia índole y de sus características singulares (cf. encíclica *Divino afflante Spiritu).* Por este motivo la Iglesia desautoriza con toda razón todas las tentativas de desvirtuar *(extenuandae)* la naturaleza de la inspiración, sobre todo la tentativa con la cual este modo conjunto de escribir de Dios y del hombre queda reducido a un impulso meramente natural o un simple movimiento del espíritu.»

mento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto que escritos por inspiración del Espíritu Santo (cf. Jn 20,31; 2Tim 3,16; 2Pe 1,19-21; 3,15-16), tienen a Dios como autor, y como tales han sido confiados a la Iglesia. En la composición de los libros sagrados, Dios se valió de hombres escogidos que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería.»

La lectura en paralelo de ambos documentos nos revelará lo que ha pasado al texto conciliar definitivamente aprobado y lo que fue desechado:

— Fue desechada del texto definitivo la definición de inspiración del esquema preparatorio: «La inspiración divina es un carisma especial...» /nicamente se conserva una descripción de la misma.

— Fue desechada la referencia al esquema escolástico y neotomista (Dios, como autor principal, ilumina, mueve y asiste al hagiógrafo) para no adherirse a una escuela teológica particular ni bloquear la libertad de los investigadores que traten de profundizar en el tema.

— Ha sido aceptada la expresión tradicional de Dios «autor» de los libros sagrados, pero con una formulación que se esfuerza por no dejar dudas acerca de la calificación de autor literario con respecto a los escritores «sagrados» («verdaderos autores»).

— Ha sido aceptada la referencia a la instrumentalidad de los hagiógrafos («Dios se valió de hombres... obrando en ellos y por ellos»), pero el hecho de que se abandone conscientemente el término «instrumento» y se acent˙e la plena responsabilidad de los escritores sagrados («que usaban de todas sus facultades y talentos») muestra la preocupación del concilio de no minimizar la contribución de los autores humanos y de no recurrir para explicar el misterio de la inspiración a un lenguaje un tanto distante del que usa la Biblia, que es más bien discreto y difuminado.

Síntesis teológica

Basándonos en el texto conciliar, que como hemos visto filtra en una síntesis más amplia y al mismo tiempo más flexible el conjunto de los datos tradicionales, vamos a tratar de elaborar una reflexión teológica sobre la inspiración.

Ante todo, hay que descartar como erróneas las siguientes ideas sobre la inspiración:

— La inspiración a modo de *dictado* en el que Dios se ha servido de algunos hombres como simples instrumentos materiales: la inspiración es colaboración, no instrumentalización. Dios no suplanta, sino que respeta la personalidad del autor humano, por lo que en la Biblia encontramos estilos, lenguajes, cantos... sumamente diversos.

— Tampoco se debe imaginar la inspiración como si el autor inspirado fuese un *hombre separado de los demás* que en determinadas circunstancias entabla un coloquio solitario con Dios; todo hagiógrafo forma parte de una comunidad, es miembro de un pueblo (en el Nuevo Testamento, la Iglesia), vive en la comunidad y escribe para ella.

— La inspiración tampoco es lícito concebirla como si Dios fuese el responsable directo de *una parte* de la Biblia, la más elevada (hechos más ejemplares, verdades más sublimes), y que la otra la hubiese dejado a la iniciativa del hombre. En la Biblia todo es de Dios y todo es del hombre.

— Lo que escriben los autores bíblicos *no siempre les es revelado inmediatamente* por Dios. Los hagiógrafos beben en el patrimonio de la tradición, muchas cosas las conocen por propia experiencia o por sus investigaciones, lecturas... (véase 2Mac 2,23; Lc 1,14).

En sentido positivo, teniendo presente el dato teológico de que a la Iglesia le han sido consignados los escritos y no los escritores sagrados (véase Vaticano I, *Dei Filius,* 2) y el dato literario que ve el objeto de la ciencia literaria en la obra misma y no en su autor, intentaremos, con L. Alonso Schökel, presentar la inspiración como carisma que primaria y directamente se refiere a la *obra literaria*[4].

La creación de una obra literaria se puede esquematizar en tres tiempos: experiencia, intuición y expresión.

Experiencia: la materia que más tarde desencadenará el proceso de creación literaria proviene de una experiencia o serie de experiencias, propias o ajenas. Estos materiales se acumulan en lo que podríamos llamar el fondo de la conciencia del escritor, pero no forman parte todavía del proceso creativo propiamente dicho y por lo tanto no caen necesariamente bajo la inspiración bíblica.

Intuición: todos los hombres viven experiencias, pero sólo algunos tienen el don de la intuición poética, la «chispa del genio» que ilumina la materia informe de las experiencias. Por ejemplo, son muchos los que viven el trauma de la infidelidad, pero sólo un Oseas tiene la intuición instantánea que le hace descubrir en su dolor apasionado la parábola del amor no correspondido de Dios por su pueblo. Dado que la intuición es el verdadero punto de arranque de la obra, hemos de afirmar que en los autores sagrados tal intuición se produce bajo el impulso del Espíritu.

Expresión: éste es el plano del escritor y del poeta auténticos. Hay muchas personas que tienen bellas intuiciones, pero sólo los verdaderos escritores logran expresarlas en sistemas de formas significativas («la poesía se construye con las palabras»: P. Verlaine).

El proceso de formulación literaria es un momento creativo que se desarrolla totalmente bajo la acción del Espíritu (entendemos la Biblia como obra literaria, pero no necesariamente en el sentido de obra maestra literaria sino en el sentido de expresión y representación).

En resumen: integrando todas estas sugerencias dentro de un esquema propuesto por P. Benoit, podemos decir que la inspiración se extiende

— *a todas las facultades* del hagiógrafo, y por lo tanto también a su fantasía, sensibilidad, inconsciente, sentidos...;

— *a todo el contenido* de la obra, sin que se pueda distinguir en este sentido entre ideas y palabras: está inspirada toda la obra literaria concreta como sistema de palabras significativas;

— *a todas aquellas personas que contribuyen* a la formación del escrito: es decir, no

4 Véase L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada,* Herder, Barcelona 1966, p. 219-239.

sólo al redactor final, sino a cuantos han vivido la intuición y a todos los que la han expresado literariamente, en forma oral o escrita, hasta el ˙ltimo amanuense que escribe al dictado del autor inspirado.

La Biblia es verídica

Si la Biblia está inspirada, debemos concluir que también es verídica. Y si toda ella está inspirada (es decir, no existen en ella partes, por mínimas que sean, no inspiradas), toda ella es por lo tanto verídica.

Ahora bien, ¿en qué sentido se puede y se debe hablar de la «verdad» en la Biblia? Tomaré como punto de referencia el Vaticano II, pero, para comprobar que las reflexiones conciliares representan el fruto maduro de un amplio movimiento anterior, trataré de diseñar un breve cuadro histórico del ˙ltimo siglo, que es cuando el problema se ha planteado de la manera más critica.

El problema de la inerrancia antes del Vaticano II

El ejemplo más clamoroso de conflicto entre la ciencia y la Biblia fue el de Galileo Galilei (véase p. 108s).

Pero, con el progreso de las ciencias, el problema se fue haciendo cada vez más espinoso durante el siglo XIX. La apologética católica se defendió recurriendo al *concordismo:* demostrar que la Biblia es verídica porque todos sus datos se pueden poner de acuerdo con los de la ciencia (por ejemplo: los 6 «días» de la creación = 6 «períodos» geológicos de la ciencia moderna). Pero las cosas no resultaron tan fáciles en el campo de la historiografía: con el progreso en el conocimiento de la historia del Oriente antiguo, muchos datos de la Biblia parecían claramente inexactos.

Se buscaron entonces diversas respuestas.

Algunos autores sostuvieron que la inerrancia (= ausencia de error) de la Biblia abarca sólo lo referente a la fe y la moral. Pero esta distinción entre cosas religiosas (y por tanto verdaderas) de la Biblia y cosas profanas (con posibilidad de errores) es más bien artificial. Por una parte, presupone una concepción intelectualista de la Biblia, como si Dios se hubiese revelado al hombre comunicándole ˙nicamente doctrinas; felizmente, esta concepción fue superada por el concilio, al afirmar que Dios se revela en palabras y en hechos (DV 2).

Por otra parte, la limitación de la inerrancia a sólo las cosas religiosas implicaría necesariamente que en la Biblia muchas otras cosas son puramente profanas. Ahora bien, ¿cómo admitir que Dios haya inspirado a los autores sagrados con el fin de incitarlos a escribir cosas profanas? Así, pues, hay que afirmar que la Biblia se refiere siempre y en todas sus páginas al designio de Dios; es obvio, por lo tanto, que la Biblia tiene siempre en cierta manera un carácter religioso.

Esta limitación material (cuantitativa) de la verdad bíblica es una solución inaceptable y con razón fue rechazada por las encíclicas de León XIII, Pío X y Pío XII.

La verdad de la Biblia en el Vaticano II

El texto de la *Dei Verbum* afirma que la verdad de la Biblia está orientada esencialmente a la salvación: «Los libros sagrados enseñan sólidamente, con fidelidad y

sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra» (n.° 11).

Hay que subrayar en seguida dos cosas: ante todo, el concilio no habla ya de «inerrancia» (= ausencia de error), sino de «verdad», ordenada a la salvación. Y es que, en efecto, es más exacto decir que «la Biblia es toda ella verdad» que decir que «la Biblia no contiene error».

En segundo lugar, esta verdad no es científica, o histórica, sino «salvífica», ordenada a la salvación. Desde este punto de vista *todo* en la Biblia es *verdadero,* no en el sentido de la exactitud histórica o científica (hay que distinguir entre «verdadero» y «exacto»)[5], sino en la perspectiva religiosa del plan salvífico de Dios.

Algunos ejemplos. En la genealogía de Jes˙s al comienzo del Evangelio de Mateo se cuentan, desde Abraham hasta Jes˙s, tres veces catorce generaciones, lo que, desde el punto de vista estrictamente histórico, no es exacto; sin embargo, esta genealogía es «verdadera» si se tiene en cuenta lo que su autor quería enseñarnos, a saber, la mesianidad davídica de Jes˙s.

El sermón de la «montaña» (Mt 5-7) habría tenido lugar, seg˙n Lucas, en «un paraje llano» (Lc 6,17); la descripción de Mateo es «verdadera» porque quiere presentarnos a Jes˙s como nuevo Moisés que desde lo alto del monte da la nueva ley.

Esta comprensión de la verdad bíblica no es por lo demás tan nueva como puede parecer a primera vista. Ya san Agustín escribió: «No leemos en el Evangelio que el Señor haya dicho: "Os envío el Paráclito, que os enseñará el curso del sol y de la luna." Cristo quería hacer cristianos, no matemáticos»[6].

Lo mismo santo Tomás: sólo lo ˙til a la salvación puede ser objeto de profecía (inspiración); las otras cosas, no[7].

También Galileo: «En la Biblia el Señor quiere revelarnos cómo se va al cielo, no cómo va el cielo»[8].

---

5 Por ejemplo, el conocimiento que se tiene de un muchacho por los datos del censo de población es «exacto» (conocemos su estatura, edad, etc.); en cambio, el conocimiento que tiene de ese mismo muchacho su madre es «verdadero» (ella sabe verdaderamente quién es su hijo, lo conoce como persona, etc.), aunque haya olvidado algunos de los datos que constan en el censo.

6 De Genesi *ad litteram* 2,9,20: PL 34,270s.

7 *De veritate, q.* XII, a. 2.

8 *Carta a Cristina de Lorena,* en Le *opere di Galilea.* Florencia 1895, V, p. 319.

CAPITULO CUARTO

LA CANONICIDAD DE LA BIBLIA

NOCIONES PRELIMINARES

El concepto de «canon bíblico»

Por «canon bíblico» se entiende el conjunto de todos los escritos que forman la Biblia, es decir, el catálogo completo de los escritos inspirados.

La palabra «canon» se deriva de *kanon,* vocablo griego que significa «tallo de caña» o «caña», que era el instrumento con el que se medían las longitudes; por eso pasó a significar «medida», «regla», «norma».

Se denominan «protocanónicos» aquellos escritos bíblicos que siempre y en todas las comunidades cristianas fueron tenidos por inspirados; «deuterocanónicos», en cambio, son aquellos escritos que no siempre y por doquier fueron incluidos en el canon. Conviene no confundir «protocanónicos» y «deuterocanónicos» con «inspirados de primer grado» e «inspirados de segundo grado» respectivamente. Todos los libros bíblicos son igualmente inspirados.

Los libros o escritos deuterocanónicos son:

— Del Antiguo Testamento: Tobías, Judit, 1 y 2 Macabeos, Baruc, Eclesiástico, Sabiduría y algunas partes de Ester y Daniel. Siete libros en total.

— Del Nuevo Testamento: Hebreos, Santiago, 2 Pedro, 2 y 3 Juan, Judas y Apocalipsis. En total, siete libros.

Los judíos, los protestantes y los testigos de Jehová no admiten la inspiración de los deuterocanónicos del Antiguo Testamento.

Criterio de canonicidad

Un libro o escrito es canónico si es reconocido como inspirado. Para la demostración de la canonicidad de un libro vale la misma observación que con respeto a la inspiración: por tratarse de un fenómeno estrictamente sobrenatural, sólo puede hacérnoslo conocer Dios mismo, que es autor, mediante una revelación especial.

Ahora bien, si la revelación está contenida en la Escritura y en la tradición, y dado que no podemos tomar como punto de partida la Escritura como documento inspirado y canónico —que es lo que propiamente debemos demostrar—, no tenemos otro camino

que el que nos señala la *tradición divino-apostólica:* «Por la misma tradición conoce la Iglesia el canon íntegro de los libros sagrados» (DV 8).

Si se considera la definición solemne del canon por obra del concilio de Trento (8 de abril de 1546: DS 1504, Dz 784), se percibe en seguida que el concilio señala dos datos de referencia: 1) El uso o costumbre de leer tales libros en la Iglesia católica; 2) La presencia de los mismos en la Vulgata. En realidad ambos datos se refieren a un ˙nico criterio: la práctica de la Iglesia.

EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La fijación del canon entre los hebreos

Empezaré recordando la división de la Biblia hebrea:

La Ley *(torah),* es decir, el Pentateuco. La redacción definitiva de los cinco primeros libros del Antiguo Testamento tiene lugar con Esdras: véase Neh 9.

Los Profetas *(nebi'im)* comprendían libros como Josué, Jueces, Samuel, Reyes, además de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los 12 profetas menores. Esta segunda colección estaba ya completa hacia el año 180 a.C., cuando se redactó el Eclesiástico o Sirácida (véase al respecto Eclo 46,1-49,12 en la Vulgata, donde los principales personajes y episodios de la historia hebrea se reevocan seg˙n el orden de los escritos de esta segunda colección). También a esta colección se le atribuyó la misma autoridad y dignidad que la Ley: véase la expresión «la Ley y los Profetas», tan frecuente también en el Nuevo Testamento (Mt 5,17.22.40; Jn 1,45; etc.).

Los Escritos *(ketubim):* Salmos, Proverbios, Job, Cantar de los cantares, Rut, Eclesiastés, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras-Nemías, Crónicas.

El problema más delicado lo constituye la ausencia en el canon hebreo de los libros deuterocanónicos.

Es verdad que en Alejandría de Egipto, donde había una floreciente comunidad judía, todos los libros deuterocanónicos eran reconocidos como sagrados desde el siglo II a.C., cuando se concluyó la traducción de los Setenta: dicha traducción, oficial para todos los judíos de lengua griega, contiene todos los deuterocanónicos; es más, los inserta entre los protocanónicos.

¿Por qué, pues, los hebreos de Jerusalén, de donde dependían doctrinalmente los de Alejandría, abreviaron el canon? El motivo principal es que, después de Esdras, no ha vuelto a surgir un «profeta» —es decir, un hombre de Dios— que asegurase el carácter bueno de los escritos más recientes. Pero encontramos otros motivos en determinados prejuicios de los fariseos, seg˙n los cuales un libro no puede ser sagrado si no está escrito en hebreo (¡la ˙nica lengua santa!) y sobre el suelo de Palestina (¡el ˙nico en el que Dios podía revelarse!).

La tradición divino-apostólica y el Antiguo Testamento

Tradición apostólica

De los escritos apostólicos del Nuevo Testamento se deduce que los apóstoles admitían el canon completo del Antiguo Testamento, incluidos los deuterocanónicos.

Así lo demuestran las numerosas citas del Antiguo Testamento que encontramos en el Nuevo. Estas citas están tomadas casi en su totalidad de la versión griega del Antiguo Testamento llamada de los Setenta, incluso en los casos en que dicha versión griega es más o menos divergente, en cuanto al sentido, del texto original hebreo. En la práctica, esto significa que aquellos autores, especialmente Juan, Pablo y Pedro, aprobaron y reconocieron el canon tal como aparecía en la versión de los Setenta.

Ahora bien, como ya señalé hace un momento, el texto de la versión griega de los Setenta contiene todo el Antiguo Testamento, incluidos los deuterocanónicos; es más, éstos no se encuentran después de los protocanónicos, sino entremezclados con ellos. Este argumento conserva toda su fuerza, aunque hemos de admitir que los apóstoles nunca citan claramente pasajes de los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento. Pero esto sólo significa que no tuvieron ocasión de referirse a ellos: el silencio no equivale a desaprobación como se ve por el hecho de que tampoco citan nunca algunos libros protocanónicos como Rut, Esdras, Nehemías, etc. En todo caso, no faltan alusiones bastante explícitas a los deuterocanónicos; por ejemplo, Sant 1,19 a Eclo 5,13; Rom 5,12 a Sab 2,24; y otras más por el estilo.

Tradición eclesiástica

En la época postapostólica y mucho tiempo después, la versión griega de los Setenta siguió siendo el texto bíblico oficial de la Iglesia para el Antiguo Testamento. Las excepciones locales y pasajeras no invalidan este dato importantísimo. Una confirmación en favor del canon completo (que incluía los deuterocanónicos) nos la ofrecen algunos monumentos muy antiguos, especialmente las catacumbas, donde encontramos numerosas escenas que representan episodios sacados de los deuterocanónicos, por ejemplo, los tres jóvenes en el horno de Dan 3.

Es verdad que en los siglos III, IV y V un grupo no muy numeroso de autores manifiesta sus reservas con respecto a los deuterocanónicos, pero se trata de una negación más bien teórica; en la práctica se sirven también de los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento como si fuesen inspirados y canónicos. Por ejemplo, citan textos de los mismos con apelativos como «Sagrada Escritura», «palabra de Dios», y otros semejantes.

La fijación definitiva del canon del Antiguo Testamento aparece ya en la declaración del concilio regional de Hipona (393), en el que intervino san Agustín; posteriormente, el canon de los libros inspirados consta en la declaración del concilio ecuménico de Florencia (1441) y en la definición infalible del concilio ecuménico de Trento (1546).

EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Tradición apostólica

Sobre el canon del Nuevo Testamento no tenemos declaraciones directas de la Iglesia apostólica. Una alusión a algunos libros la tenemos en 2Pe 3,15, que considera las cartas de Pablo a la par de las otras Escrituras. Ello nos hace suponer que ya en aquel momento debía de existir una colección (= canon) de cartas de san Pablo.

Tradición eclesiástica

El siglo I no nos ofrece enseñanzas sobre el carácter sagrado de todos los libros del Nuevo Testamento. Por lo tanto, resulta indispensable ver cómo se refleja la tradición divino-apostólica sobre este tema en los escritos de los padres de la Iglesia.

Distinguiré tres períodos:

1) *Período de los padres apostólicos Y de los primeros apologetas* (hasta aproximadamente el año 175). Aunque faltan catálogos con los libros del Nuevo Testamento, no sólo no se expresan dudas sobre el carácter sagrado de alg˙n libro en particular, sino que, por el contrario, del hecho de que se citen explícita o implícitamente todos los libros del Nuevo Testamento hemos de concluir que de hecho existía ya un canon completo del Nuevo Testamento.

2) *Período de las dudas acerca de los deuterocanónicos del Nuevo Testamento* (75-450). En el *Canon de Muratori* (escrito en Roma hacia el año 180) faltan, por ejemplo, las cartas a los Hebreos, la de Santiago y la 2 Pedro; en otros cánones se dan otras lagunas. Sin embargo, conviene no olvidar lo siguiente:

— No se trata de dudas importantes en n˙mero y referidas todas a los mismos libros, sino que una vez se refieren a uno y otra vez a otro.

— Se trata de dudas atribuibles al hecho de que la Iglesia todavía no había hecho una declaración definitiva y universal acerca del canon; por otra parte, algunos deuterocanónicos eran infravalorados en razón de su escaso alcance doctrinal (2 y 3 Juan) o debido al mal uso que de los mismos hacían algunas sectas heréticas.

— Pero es que, además, en este mismo período contamos con muchos escritores y documentos notables que explícitamente reconocen la canonicidad de todos los libros del Nuevo Testamento, incluidos los deuterocanónicos (Clemente de Alejandría, san Ambrosio, san Agustín, san Jerónimo).

3) *Período de la unanimidad* (a partir del 450). A partir de la segunda mitad del siglo V la unanimidad acerca del canon del Nuevo Testamento es absoluta.

Dicha unanimidad queda explicitada y ratificada por el magisterio en los concilios de Hipona (particular), de Florencia y de Trento (véase anteriormente).

APÉNDICE

He afirmado que el ˙nico criterio válido para demostrar la canonicidad de un escrito es la tradición divino-apostólica, es decir, la Iglesia en su calidad de institución asistida por el Espíritu Santo o Espíritu de verdad.

Ahora bien, esta tradición no surgió de modo irracional. Tres criterios objetivos guiaron de hecho a la comunidad a la hora de reconocer los escritos inspirados del Nuevo Testamento: el origen apostólico, la ortodoxia y el uso lit˙rgico.

a) Ante todo, el criterio del *origen apostólico.* Se consideraron canónicos aquellos escritos que se remontaban al círculo de los apóstoles o de sus colaboradores próximos (Mc, Lc). La canonicidad de Apocalipsis y Hebreos se discutió precisamente porque se dudaba si tales escritos había que considerarlos obra de Juan y de Pablo respectivamente.

b) Un segundo criterio fue el de la *ortodoxia,* es decir, la conformidad de los escritos en cuestión con la predicación auténtica y con el auténtico anuncio acerca de Cristo, de su vida y de su mensaje. Los libros apócrifos quedaron descartados.

c) El tercer criterio fue el de la *catolicidad* de los escritos: los libros que todas o casi todas las Iglesias consideraban inspirados, como testimoniaba su uso lit˙rgico, fueron incluidos en el canon; en cambio, los aceptados sólo por Iglesias aisladas quedaron excluidos del mismo.

Conviene insistir de todos modos en que este proceso de definición del canon se produjo bajo la acción del Espíritu Santo. «La teología protestante no carece de razón al acentuarlo con fuerza. Resta saber cuál es el *sujeto* a que llega este testimonio del Espíritu Santo. Sobre este punto, su dogmática da una noción de Iglesia insuficiente para que su apreciación sea aceptable. Porque el Espíritu Santo no da a los creyentes individuales una persuasión referente al canon»[1].

Dicha persuasión —prosigue P. Grelot— le fue dada a la Iglesia, la cual contin˙a gozando de la asistencia del Espíritu Santo para que conserve fielmente el depósito apostólico en su integridad: «Por este título y, finalmente, por este medio, la Iglesia de todos los siglos puede reconocer en su tradición viva los libros que la ponen en contacto directo con la tradición apostólica... En esta perspectiva, el canon restringido de los reformadores protestantes no puede pasar por verdaderamente tradicional; es un canon mutilado, y esta mutilación misma muestra el peligro de una teología en que la Escritura no está ya exactamente en su lugar, en su relación real con las otras estructuras estatuidas por los apóstoles»[2].

Concluiré con una cita del Vaticano II: «Juntamente con la sagrada tradición la Iglesia ha tenido siempre y sigue teniendo las Sagradas Escrituras como regla suprema de su fe» (DV 21).

---

1 P Grelot. *Biblia y teología,* Herder, Barcelona [2]1979. p. 192.
2 Ibíd., p. 192s.

CAPITULO QUINTO

LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA

LA HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN

He aquí una situación realmente extraña: etimológicamente, «Biblia» significa «el libro de los libros». Y de hecho, ateniéndonos a criterios puramente externos, hemos de confesar que la Biblia detenta más de un primado: es uno de los libros más antiguos de la humanidad, el primero en ser impreso (Gutenberg) y todavía hoy el más vendido, el más traducido y el más estudiado. Pero, ¿es también el libro más leído? La realidad cotidiana parece decirnos que no. Y las estadísticas lo confirman. Así, por lo que se refiere a Italia, seg˙n las investigaciones realizadas hace ya algunos años por Milanesi en Umbría y por Damu en la diócesis de Turín, los jóvenes sit˙an en pen˙ltimo lugar, dentro de una lista de 17 temas, «los hechos y problemas de la Biblia».

Muchos jóvenes no leen la Biblia (porque es difícil, lejana y aburrida); y los que la leen van de la actitud «mítica» de quien la entiende a la letra, de manera ingenua y superficial, a la actitud «crítica» de quien sólo descubre en ella dudas, hipótesis y problemas, de la manía miope y estrecha de cuantos —unos pocos en realidad— se empeñan en seccionar el tejido bíblico sin que consigan comprenderlo en su meollo más vivo, a la espontaneidad «carismática» de quienes prefieren abandonarse al impulso de la inspiración (o emoción) momentánea.

Las posturas tal vez no sean de corte tan puro, pero ¿cuántos son los que hacen de la Biblia una lectura científicamente actualizada, eclesialmente correcta y existencialmente eficaz? Tocamos aquí el verdadero fondo del problema, que es una cuestión de método: ¿Cómo leer la Biblia con plena fidelidad al Dios de siempre y al mismo tiempo al hombre de hoy? ¿Cómo interpretar por ejemplo el discurso sobre los lirios del campo después de Marx? ¿Cómo leer después de Freud los textos que nos hablan del pecado original? ¿Cómo entender después de Gandhi los relatos de las guerras santas? O de otra manera: ¿Puede el obrero que trabaja en una cadena de montaje orar con todo su corazón con el Salmo «El Señor es mi pastor»? ¿No leerá con rabia ciertas páginas de san Pablo una mujer comprometida en la lucha por la emancipación femenina?

Así, pues, todo se resume en cómo leer hoy la Biblia. La respuesta a esta cuestión supone otra pregunta: ¿Cómo ha sido leída la Biblia hasta el día de hoy? Empezaré

tratando de responder a esta ˙ltima pregunta no por gusto académico o por sofisticado interés arqueológico sino para salvaguardar, para provecho del lector actual, todo lo que sigue siendo válido del pasado.

Dividiré la historia de este pasado en cuatro grandes períodos: patrístico, medieval, moderno y contemporáneo.

El período patrístico

Por su nombre, pueden parecemos de otra raza (Ireneo, Atanasio, Ambrosio, Basilio...), pero el título de «padres de la Iglesia» no es gratuito, si pensamos en qué medida tan importante contribuyeron a la fe y a la reflexión teológica de los ocho primeros siglos de la historia de la Iglesia (período que por este motivo se califica de «patrístico»).

Para los padres, la palabra de Dios no es uno más de los elementos que integran la teología, sino su alma interior, el aire vital (hablan en efecto de «respirar la Sagrada Escritura»), el pan de la «rumia cotidiana».

Desde el punto de vista de la metodología y de la aplicación de esta actitud coincidente, los padres se diferencian relativamente pronto y forman dos escuelas, polarizadas en torno a dos centros culturales: Alejandría y Antioquía.

Alejandría, importante ciudad helenística en la frontera entre Oriente y Occidente, constituía un cruce de caminos ideal para el encuentro de la cultura griega y de la teología hebrea. En Alejandría se tradujo al griego el texto hebreo del Antiguo Testamento (versión de los Setenta), y Filón, un judío alejandrino, había iniciado la lectura alegórica del texto bíblico para demostrar que las ideas de la filosofía griega habían sido precedidas por las Sagradas Escrituras hebreas. Ya en fecha muy temprana, concretamente en el siglo III, encontramos en esta ciudad la escuela catequética más antigua para la instrucción de los candidatos al bautismo; la dirigía un joven de apenas dieciocho años de edad, Orígenes, un «apasionado» de la Biblia: desde pequeño había aprendido cada día pasajes enteros de memoria y en más de una ocasión su padre tuvo que reprenderlo para que no buscase sentidos recónditos tras el sentido obvio de los textos. Gracias a Orígenes, la escuela de catequistas pasó a convertirse en verdadera escuela de teología y de exégesis bíblica, hasta el punto de merecer ser llamada posteriormente «la primera universidad del cristianismo antiguo».

El joven maestro de Alejandría concentró todo su programa de trabajo sobre la Biblia: realizó una magnífica edición crítica —que a nosotros mismos nos resulta hoy una tarea poco menos que imposible— en seis columnas paralelas (con el texto hebreo y varias traducciones griegas); tenía a su disposición más de siete taquígrafos que se turnaban en la redacción de sus voluminosos comentarios exegéticos. Orígenes se proponía presentar el mensaje perenne de la palabra de Dios en un lenguaje accesible a su ambiente cultural; de ahí el amplio recurso que hace del método alegórico: «Sabemos que la Escritura no se puso por escrito para contarnos las historias antiguas, sino para nuestra instrucción salvífica; así comprendemos que lo que en ellas se ha dicho es siempre actual.»

Este enfoque de la lectura de la Biblia tiene el enorme mérito del cristocentrismo (b˙squeda del «Hijo de Dios diseminado en las Escrituras») y de la actualización. Pero conviene señalar también los peligros del método alejandrino: el de vaciar de realidad y de sentido concreto la historia, reduciéndola a puro pretexto para el mensaje (deshistorización, ideologismo), y el de encerrar la palabra de Dios en una visión puramente ética de series de enseñanzas con vistas a nuestra salvación (moralismo). En

una palabra, la Biblia queda reducida a un código de símbolos cifrados, a un repertorio de grandes ideas. Y sobre todo acecha el peligro de atribuir demasiado fácilmente a la inspiración del Espíritu Santo el fantástico simbolismo espiritual que la propia imaginación descubre en cada palabra de la Biblia. Como cuando, por ejemplo, se quiere encontrar a toda costa, sin ahorrar las más peligrosas acrobacias intelectuales, un significado místico a todos los nombres y n˙meros de la Biblia. Entretenimientos de este género los encontramos incluso en un maestro de la talla de san Agustín, quien comenta como sigue el n˙mero de 153 peces de la pesca milagrosa (véase Jn 21,11): este n˙mero encierra seguramente un sentido, dado que 153 contiene el n˙mero 17, que significa plenitud (10 = decálogo, 7 = dones del Espíritu Santo). Así, pues, 153 significa «toda la muchedumbre de los bienaventurados»; en efecto, basta añadir a la cuenta todos los n˙meros que van del 1 al 17, dice san Agustín, disculpándose por haberlo repetido en otras muchas ocasiones.

Esta orientación excesivamente alegorizante suscitó durante los siglos IV y V una vigorosa reacción. El centro de la misma fue Antioquía, la Iglesia madre de Siria, por lo tanto en un ambiente semítico-arameo, más próximo a la mentalidad de la Biblia y menos tentado que el ambiente de Alejandría de helenizar el mensaje cristiano. En Antioquía existía una fecunda tradición de estudios bíblicos en que se prestaba una atención meticulosa al texto. También a los antioquenos les interesaba captar el mensaje espiritual de la Biblia, pero, al contrario que los alejandrinos, trataban de evitar todo lo que fuese forzar en sentido alegorizante el texto. «No ponemos en entredicho —afirma Diodoro, uno de los maestros de esta escuela— la interpretación más elevada, pero hemos de procurar que la misma no prescinda de las bases históricas, porque el resultado sería entonces la alegoría.»

Así, pues, para que una lectura más profunda sea legítima, es necesario que la misma se base en el sentido literal del texto sagrado y que se dé una verdadera correspondencia entre el hecho histórico y el contenido espiritual que se le atribuye. En pocas palabras, el intérprete no debe introducirla de contrabando, porque de lo contrario se cae en la acomodación piadosa.

Esquemáticamente, el mérito específico de esta lectura es la sobriedad de la interpretación, la fidelidad a la letra; el peligro es lo opuesto al alegorismo: el literalismo. La Biblia resulta empobrecida y el texto corre el peligro de perder su profundidad.

La exégesis medieval

He aquí un fotograma *capaz* de fijar una situación secular y de relanzar con técnica cinematográfica la vieja acusación de que la Iglesia ha encadenado la Biblia. Se encuentra en un filme sobre Lutero de hace algunos años: una Biblia de gran tamaño, en una biblioteca medieval, sujeta por una cadena. En sí mismo el hecho es verdadero, porque los libros preciosos y apreciados se sujetaban con cadenas para evitar los hurtos.

Por desgracia, seguimos hablando de la edad media con una autosuficiencia neoilustrada, a pesar de que un examen desapasionado de los hechos nos llevaría a la conclusión de que en la edad media la Biblia tenía, en la estima y en la vida práctica de los cristianos, un puesto notablemente más relevante que en nuestros días. Lo veremos sobre todo en el campo de la teología.

Bajo el influjo prevalente de la tendencia alejandrina, la teología medieval («escolástica») desarrolla y tematiza la doctrina de los cuatro sentidos. En el texto sagrado se dan como cuatro planos de significado: el primero es el *histórico-literal,* es

decir, el sentido de las palabras tal como se deduce de una primera lectura; proyectando a continuación sobre el texto la luz de Cristo, se tiene el sentido *alegórico,* el cual nos permite descubrir en las palabras y en los hechos una referencia a Cristo y a la Iglesia: es el plano de la fe; del misterio de Cristo se pasa en seguida a la vida del cristiano, por medio del sentido *moral:* es el plano de la vida práctica y de la caridad; finalmente, de la vida terrena se pasa a la vida eterna: es el sentido *escatológico,* el plano de la contemplación alimentada por la esperanza.

Como se puede ver por este esquema unitario, toda la teología medieval estaba impregnada de la Biblia; no existía por ejemplo, como sucederá después por desgracia, una teología moral independiente de la Biblia. Esta unidad estaba asegurada ya en el plano didáctico y académico: en la universidad, la carrera del maestro de teología tenía un primer peldaño en el bachillerato en Biblia, para obtener el cual el candidato debía superar una prueba de lectura cursiva de la Biblia. Además, la Biblia era el libro de texto por excelencia. El mismo santo Tomás no enseñó jamás la *Suma,* sino que consagraba la primera hora del día —la hora de *prima*—, en que la atención es más intensa, a la lectura y al comentario no de las *Sentencias* de Pedro Lombardo —el otro libro de texto — sino de la Escritura. Incluso por lo que se refiere a la ciencia, todo debía buscarse en la Biblia, que lo contenía todo, tanto si se trataba de física como de ética o de lógica. En las universidades se corría sin duda el peligro de instrumentalizar el texto sagrado reduciéndolo a una serie de *auctorítates,* es decir, de citas en favor de determinados argumentos filosóficos o científicos: la Sagrada Escritura quedaba repartida en listas de pasajes dispuestos para su uso en la enseñanza y en la predicación. Por el contrario, la lectura monástica, llamada a alimentar la plegaria y la vida de la comunidad, era un ejercicio más libre y menos instrumental: la palabra de Dios conservaba en ella más fácilmente su frescura nativa de palabra de vida. Dice, por ejemplo, *La imitación de Cristo:* «Toda la Escritura Santa se debe leer con el espíritu con que se hizo. Más debemos buscar el provecho en la Escritura que no la sutileza de las palabras... Si quieres aprovechar, lee con humildad, fiel y sencillamente, y nunca desees nombre de letrado» (I, 5).

Esto por lo que se refiere a los conventos y a las universidades. ¿Y la gente corriente? Es de sobra conocido que durante la edad media eran muy pocos los que sabían leer (ni siquiera todos los sacerdotes, los cuales para celebrar la misa aprendían de memoria textos fijos), por lo que naturalmente era imposible un acercamiento directo al texto sagrado de parte del pueblo; por otra parte, eran muy pocos los que poseían una Biblia, debido al alto precio de la misma (mayor que el de un apartamento actual): equivalía a poder mantener por propia cuenta un amanuense durante dos años. Sin embargo, la Biblia estaba a la vista de todos: piénsese en los ciclos figurativos de las catedrales (el de Monreale es una verdadera Biblia en viñetas), en las representaciones sacras en los atrios de las iglesias, en los cantares bíblicos (una especie de *Gospel songs* por anticipado), obtenidos con frecuencia al aplicarles a los textos sagrados las melodías de canciones profanas, por ser más fácilmente asimilables.

En este contexto hay que mencionar la «Biblia de los pobres» *(Biblia pauperum),* que tiene su origen en la edad media tardía (hacia el 1300) como libro ilustrado con fines edificantes: contenía de 34 a 50 láminas en las que se representaban los acontecimientos más importantes del Nuevo Testamento, hasta el juicio universal. Además, a derecha e izquierda de cada una de las figuras centrales se representaba un modelo del Antiguo Testamento y, abajo, dos figuras de profetas con sus profecías acerca del acontecimiento ilustrado. La «Biblia de los pobres» trataba de impulsar una lectura más profunda del Antiguo Testamento, explicándolo por referencia al acontecimiento central del Nuevo Testamento: Cristo.

El período moderno

La reforma protestante

Fue precisamente en el terreno bíblico donde Lutero atacó a la Iglesia de Roma, la Iglesia del corrompido Alejandro Borja, del guerrero Julio II y del amigo de la buena vida León X. Una vez más, la revolución fue consecuencia de una reforma que no se hizo a su debido tiempo, como admitió el sucesor de los tres papas tan poco edificantes que acabo de mencionar, el holandés Adriano VI (el pen˙ltimo papa no italiano): «Por nuestra parte, admitimos que Dios ha permitido esta persecución a causa de los pecados de los hombres, especialmente de los sacerdotes y prelados. Sabemos que incluso la Santa Sede ha cometido muchas abominaciones: abuso de las cosas santas, transgresiones de los mandamientos, de modo que todo ha terminado en escándalo. Todos, prelados y eclesiásticos, nos hemos alejado de la vía de la justicia.»

Por desgracia, esta autocrítica tan valientemente «ecuménica» llegaba demasiado tarde. Lutero ya había consumado su rebelión contra Roma en nombre de la Biblia: la Escritura es la ˙nica fuente de la fe. La Biblia es suficiente: *Sola Scriptura!*

Lutero fue un hombre de la Biblia: la estudió apasionadamente hasta aprendérsela de memoria, la enseñó durante más de treinta años en la Universidad de Wittenberg (en la que ocupaba la cátedra de exégesis bíblica), la tradujo al alemán para el pueblo: en pocos años se hicieron diez ediciones, con más de cien mil ejemplares. Y, sobre todo, Lutero le debe a la Biblia su experiencia personal de la «conversión». Nos lo confiesa él mismo, casi al final de su vida, en las líneas que escribió para que sirvieran de prefacio a la edición de sus obras completas. Fue el «descubrimiento del evangelio», ocurrido precisamente al comienzo de su evolución teológica (en torno al año 1512).

Hasta entonces Lutero estaba como obsesionado por el martilleante repetirse en la Biblia de la expresión «justicia divina», que él interpretaba en el sentido de «cólera» y «castigo». Por fin, después de haber meditado día y noche sobre *el* tema, encuentra la solución en la misma Biblia, concretamente en el texto que dice: «El justo vive de la fe» (Rom 1,17). Se siente como si hubiese renacido; ahora toda la Biblia adquiere para él un nuevo sentido: el hombre contin˙a siendo un ser radicalmente corrompido; los pecados siguen en él; pero, a pesar de ello, Dios nos considera justos. La fe en la cruz de Cristo es la que nos da la certeza de que estamos salvados.

Esta experiencia fundamental nos ayuda a descubrir los criterios hermenéuticos de Lutero.

El primero es el cristocentrismo: «Quita a Cristo de la Escritura, y ¿qué otra cosa encuentras en ella?», dice. Comprender la Biblia significa descubrir a Cristo en ella. La Biblia es inspirada porque inspira a Cristo, nos habla de Cristo.

El segundo criterio es la experiencia del Espíritu Santo: leyendo la Biblia el creyente experimenta personalmente el testimonio interior del Espíritu, que le asegura que aquélla es la palabra de Dios. ¿Y la Iglesia? ¿No se pasa tal vez así por encima de su mediación? Éste es uno de los puntos más delicados de la teología bíblica de Lutero. Indudablemente, él quiere defender a toda costa la soberanía absoluta y la libertad de la palabra de Dios, que no puede quedar vinculada ni al subjetivismo de cada cristiano («la Escritura no nos está sometida; por lo tanto, a la hora de interpretarla, no hemos de confiar en nuestra inteligencia, sino que debemos ser humildes y orar»), ni al juicio de la Iglesia; uno de los muros que hay que derribar, escribe Lutero en uno de sus primeros escritos programáticos, es el de la pretensión por parte de la Iglesia de la interpretación vinculante de la Escritura; el evangelio no puede ser «sometido al espíritu del hombre, ni siquiera del papa». La invención de la imprenta permitiría, como observa Congar, dar

al principio de la *sola Scriptura* una eficacia concreta.

La contrarreforma

El mismo año que muere Lutero (1546), el concilio de Trento aprueba, entre sus primeros decretos, el que trata de la Sagrada Escritura. El n˙cleo central de dicho documento lo ocupa la defensa del carácter divino de la Biblia: la inspiración se extiende al «conjunto de los libros con todas sus partes». Así, pues, Dios pone su «firma de autor» en toda la Biblia, incluso en los pasajes que tal vez puedan parecer menos elevados o incluso «indignos» de un autor divino.

El concilio reafirma además, contra el exclusivismo protestante de la *sola Scriptura,* el valor de la tradición: «La verdad se encuentra en los libros escritos y en las tradiciones no escritas.» No existe, pues, una Biblia sin una Iglesia que la lea y la interprete a la luz del Espíritu Santo, seg˙n la tradición viviente de su fe.

Posteriormente a la crisis protestante, la Iglesia, para defenderse de los ataques y proteger al pueblo frente a los peligros de la época, limita el uso y la lectura de la Biblia. Se impone el instinto de conservación. La atmósfera se hace oprimente. La Inquisición adquiere nuevo vigor. Se exige una ortodoxia formal en temas del todo marginales: en Francia, Mazurier se vio sometido a un proceso simplemente por defender que la Magdalena y María de Betania eran dos personas distintas. Seg˙n el historiador F. Molinari, «la Universidad de París se preocupaba más de prohibir la Biblia en lengua vulgar que de difundir la alegre noticia del amor de Dios que se ha revelado en Cristo. Sin embargo, también es verdad que no todo el mundo católico se identificaba con la intolerancia de los teólogos reaccionarios de la Sorbona o con la modorra de los obispos, más bien trasquiladores del rebaño que pastores de almas.»

El caso Galileo

En un valiente discurso pronunciado el 10 de noviembre de 1979 ante la Pontificia academia de las ciencias Juan Pablo II invitaba a «teólogos, científicos e historiadores» a reexaminar de manera más profunda, «animados de un sincero espíritu de colaboración», el llamado «caso Galileo», a fin de que, «reconociendo lealmente los errores, provengan de donde provengan, removamos las susceptibilidades que el caso en cuestión suscita todavía hoy, en la mente de muchos, y se opone a la fructífera concordia entre ciencia y fe, entre Iglesia y mundo».

No es éste el lugar para reabrir el «dossier Galileo», pero puede resultar interesante también para nosotros saber cómo leía la Biblia el padre de la ciencia moderna. Citaré a continuación dos pasajes que delatan bien su mentalidad.

En carta a un monje benedictino de Pisa, dom Benedetto Castelli, Galileo Galilei escribe que el objeto («la mira») de la Escritura es enseñar a los hombres las verdades que, «siendo necesarias para su salvación y superando todo discurso humano, no nos son accesibles por la ciencia ni por otro medio humano, sino sólo por la revelación del mismo Espíritu Santo». En otro lugar afirma que en la Escritura el Espíritu Santo quiere enseñarnos «no cómo va el cielo, sino cómo se va al cielo». Así, pues, los escritores sagrados no pretendían darnos lecciones de física o de astronomía, y la Biblia no es un libro de ciencia, sino el libro de la salvación.

La Escritura, exclama agudamente Galileo, es infalible, pero sus exegetas no lo son. Y realmente no lo fueron los que se pusieron contra él, como demostraría la historia posterior. Tampoco lo fueron los exegetas protestantes, aferrados a cuanto había escrito Martín Lutero contra el canónigo Copérnico: « La gente presta oídos a un nuevo astrólogo que trata de demostrar que la Tierra gira. Este loco quiere echar por el suelo

toda la ciencia de la astronomía, pero la Escritura nos dice que Josué ordenó al Sol que se detuviese, y no a la Tierra.»

Por desgracia, el caso de Galileo no es ˙nico en la historia. Algunos años más tarde se repite de nuevo el enfrentamiento entre la Biblia y la ciencia en sentido negativo. Pero ahora no se trata ya de las ciencias naturales, sino de la nueva crítica histórica.

El protagonista de este nuevo incidente es un sacerdote, el oratoriano francés Richard Simón (1638-1712), fundador de la crítica bíblica. Como en el caso de Galileo, se trata de un genio de mentalidad y método extraordinariamente modernos. Los estudios teológicos de la Sorbona lo habían dejado insatisfecho por su rígido enfoque escolástico y por la sistemática reducción de la Biblia a repertorios de citas. Pronto encontró su propio camino: estudio del griego y de la literatura rabínica y, consiguientemente, crítica textual, filología y crítica histórica.

Se inaugura así la época de la crítica «sacra», es decir, aplicada a la Sagrada Escritura. Dejando de lado algunas afirmaciones atrevidas, la posición de Simón era fundamentalmente seria y serena. Pero la reacción de los grupos conservadores, tanto protestantes como católicos, fue violenta: la obra de Simón fue incluida en el *índice de libros prohibidos* el año 1682.

De esta manera, el nuevo método, nacido en el seno de la Iglesia católica, creció y se desarrolló en el campo minado del racionalismo.

El racionalismo, hijo de la ilustración, se interesó apasionadamente por la investigación bíblica, aunque, como observa Alonso Schökel, estuvo afectado de una limitación congénita: la negación de todo el mundo sobrenatural (milagro, inspiración, gracia, redención...). «Como una raza de hombres cuyos antepasados hubiesen perdido la capacidad de distinguir los colores o de escuchar m˙sica y hubiesen engendrado hijos tarados, así el movimiento racionalista comenzó a dejar de lado la capacidad de conocer y reconocer lo sobrenatural, y transmitió esta limitación a sus descendientes. Que, en compensación, hayan desarrollado otras capacidades, y que la extirpación inicial haya permitido y fomentado la revisión de muchas creencias pías e infundadas, es un hecho innegable; pero el racionalismo llegó a mutilar el sentido más alto y profundo de la Biblia»[1].

Así, para E.B. Paulus (1828), el exponente más típico del racionalismo clásico, la transfiguración de Jes˙s, por ejemplo, sería debida a un efecto de contraluz; la resurrección no tuvo lugar, por la sencilla razón de que Jes˙s no estaba muerto, sino en estado cataléptico; la ascensión no pasó de ser una ilusión de los discípulos, pero en realidad una nube cubrió a Jes˙s cuando estaba en la cima del monte y lo sustrajo a la mirada de los presentes sin que nunca en adelante se hubiese vuelto a saber nada de él.

Del Vaticano I al Vaticano II

Los ˙ltimos cien años han visto la lenta germinación y el prometedor florecimiento del movimiento bíblico. En ello han influido un horizonte ecuménico cada día más abierto, una atmósfera eclesial sacudida por nuevas inquietudes, una crítica histórica y literaria de la Escritura más madura debido al descubrimiento de antiguos manuscritos y de preciosos restos arqueológicos, la investigación paciente y oscura de tantos estudiosos, y las intervenciones liberadoras de papas como León XIII y Pío XII.

La maduración plena de esta renovación coincide con el ˙ltimo concilio, el Vaticano

1 *L' uomo d'oggi di fronte alla Bibbia,* Paideia, Brescia 1963, p. 25; ed. orig. cast., *El hombre de hoy ante la Biblia,* Editorial Científico Médica. Barcelona ^{2}1964.

II, cuyo documento sobre la revelación, la constitución dogmática *Dei Verbum* (el primero que en la historia de la Iglesia se dedica por entero a este tema fundamental del cristianismo), nos sirve también en esta ocasión como parámetro de comparación de los dos centros de interés (Biblia e Iglesia, Biblia y ciencia) en torno a los cuales gira toda la problemática de la Biblia de los ˙ltimos siglos.

Biblia e Iglesia

El tesoro de la revelación le ha sido confiado a toda la Iglesia (pastores y fieles). Y es toda la comunidad cristiana la que es responsable de «conservar, practicar y profesar la fe recibida» (DV 10). Esta nueva perspectiva resulta de suma importancia. Para el concilio todo el pueblo de Dios —y no sólo el magisterio del papa y de los obispos— act˙a como portador de la revelación. Sin duda el magisterio tiene un papel específico, el de «interpretar auténticamente la palabra de Dios». Pero ha de hacerlo en nombre de Cristo y como servicio a la palabra: «Este magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, piadosamente lo oye, santamente lo guarda y fielmente lo expone, y de este depósito ˙nico de la fe saca todo lo que propone para ser creído como divinamente revelado» (DV 10).

Biblia y ciencia

Actualmente nadie sostiene ya —como, por ejemplo, el *Catecismo* de París de comienzos del siglo XX— que el mundo, seg˙n las enseñanzas de la Biblia, comenzó a existir 4004 años antes de Cristo. ¡Ni un año antes ni un año después! Pero hemos de preguntarnos si se han superado plenamente ciertas lecturas de tipo concordista; de hecho todavía hoy encontramos quienes leen las primeras páginas del Génesis como una síntesis de cosmología, o quienes buscan en la Biblia apoyo para las ideologías dominantes o para las propias convicciones sociopolíticas («¡la Biblia enseña el derecho de propiedad!», «¡la Biblia sostiene la autoridad del hombre sobre la mujer!»...).

¿Cuál es, pues, la verdad que nos ofrece la palabra de Dios? Responde el Vaticano II: la Biblia contiene sin errores la verdad que se refiere a nuestra salvación (véase DV 11). Es sorprendente la semejanza, incluso en la formulación, entre esta afirmación de los obispos del concilio y aquella otra, tres siglos anterior, de un seglar ajeno a la teología, el «teólogo» Galileo: la Biblia sólo pretende enseñarles a los hombres las verdades «que son necesarias para su salvación». La verdad de la Biblia pertenece al orden salvífico, no al científico.

LA HERMENÉUTICA CATÓLICA

En su párrafo 12 aborda la *Dei Verbum* el tema de «cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura». Siguiendo lo que en él es habitual, el concilio no trata de ofrecernos una síntesis sistemática de hermenéutica, pero sus preciosas sugerencias podemos distribuirlas en tres niveles: crítica literaria, crítica histórica y hermenéutica teológica.

La crítica literaria

En el exordio del párrafo 121a *Dei Verbum* insiste en dos ocasiones en la dimensión humana de la palabra divina: «En la Sagrada Escritura habló Dios por medio de hombres a manera humana.» El camino escogido por Dios para comunicarse con la humanidad es el camino de la encarnación, y también su palabra se encarna en una palabra humana. Por eso el primer principio hermenéutico suena como sigue: para conocer lo que Dios quiere comunicarnos es necesario comprender lo que quiso decir el autor humano. Para comprender a Dios es necesario comprender primero al hombre: Dios quiere decirnos lo que el autor humano inspirado quiere decir. Ahora bien, ¿cómo comprenderemos lo que quiere comunicarnos el hagiógrafo? Responde el concilio:

«Para descubrir la intención de los hagiógrafos hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los "géneros literarios". Pues la verdad se presenta y enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios» (DV 12)[2].

El exegeta debe prestar atención a las *condiciones históricas y culturales,* así como a las *situaciones vitales (Sitz im Leben:* culto, proceso, matrimonio, triunfo, etc.) en que se ha formado un determinado texto. Así, pues, por medio del estudio exegético, filológico, histórico, etc., y del análisis de los estratos del texto y de las tradiciones anteriores, la crítica literaria se esfuerza por captar lo que dice el texto en cuestión.

La crítica histórica

La *Dei Verbum* no cita expresamente la crítica histórica, pero alude a ella al menos en dos ocasiones: cuando habla de «obras de diversa índole histórica» (12), y cuando afronta el problema del «carácter histórico de los Evangelios» (19). La tarea de la crítica histórica es doble: ambientar históricamente el texto (respondiendo a las preguntas de quién, cuándo, cómo y por qué lo escribió: historicidad *externa)* y comprobar la credibilidad histórica del contenido (responde a la pregunta de si lo que dice el texto es históricamente verdadero: historicidad *interna).*

Es evidente que este problema se planteará para aquellos libros que pertenecen al género histórico (no se planteará en cambio para libros del género *midrásico,* como Jonás) o para aquellos datos que constituyen el armazón histórico de la Biblia. En cualquier caso, no hay que perder nunca de vista el modo como conciben la historiografía los hebreos: como un «arte» más bien como una ciencia, y desde luego no como una ciencia exacta al estilo de los positivistas. Por otra parte, el concepto hebreo de verdad no corresponde al nuestro, totalmente impregnado del pensamiento griego, para el cual la verdad es algo abstracto: para los hebreos es una realidad concreta, a la que se llega no sólo con la inteligencia, sino con todo el ser. Por eso, la verdad no se conoce abstrayendo una idea sino saliendo a su encuentro, amándola, haciéndola. En la Biblia conocer quiere decir amar.

La hermenéutica teológica

Para interpretar la Biblia no son suficientes la crítica literaria y la crítica histórica. Por sí solas, éstas no nos permitirían recoger de entre el follaje de la letra —para decirlo

2 Sobre los géneros literarios, véase lo dicho en p. 22ss.

con palabras de san Gregorio Magno— el fruto del Espíritu. Para escuchar en la palabra humana de la Biblia la voz del Espíritu se requiere justamente el Espíritu. Por eso el concilio enuncia así el principio fundamental de hermenéutica teológica: la Sagrada Escritura «debe leerse e interpretarse con el mismo Espíritu con que fue escrita» (DV 12).

Este principio fundamental no es traducible de forma inmediata en métodos y técnicas, pero sostiene una convicción e inspira una actitud: la convicción de fe de que el Espíritu no ha actuado sólo en y por medio del escritor sagrado, sino que desciende también sobre el lector para que perciba su mensaje, y la actitud de obediencia en el sentido etimológico del término *(ob-audio),* es decir, de escucha dócil y disponible. De esta forma el Espíritu, primer «autor» de la Escritura, es también el primer exegeta: «El Hijo nos transmite la revelación como Verbo, pero es el Espíritu Santo quien nos capacita para esa misma revelación»[3]. Concretamente, el Espíritu act˙a como principio de interiorización (con sus «auxilios internos... mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da a todos gusto en aceptar y creer la verdad» [DV 5]) y como principio de comunión, haciendo que la Escritura, que nació en la Iglesia y para la Iglesia, se lea con la Iglesia y por mediación de la Iglesia. Hay que tener presente que el sentido «espiritual» (= en el Espíritu) no es algo que sobrepasa el texto, sino que está dentro del texto. Una exégesis exclusivamente histórico-crítica tiene sus límites (razón por la cual Paul Claudel hablaba de las «ubres secas de la exégesis»): si no se alcanza el plano de la lectura en el Espíritu, «la hipótesis textual, una vez absolutizada, más que memoria que estimula la escatología, se reduce a reliquia arqueológica»[4].

El principio del Espíritu se articula en tres normas hermenéuticas íntimamente trabadas entre sí: «Para averiguar el sentido de los textos sagrados debe atenderse con no menos diligencia al contexto y unidad de toda la Sagrada Escritura, habida cuenta de la tradición viva de toda la Iglesia y de la analogía de la fe» (DV 12).

Simplificando un poco las cosas podemos decir: hay que hacer una lectura global de la Biblia (leer la Biblia con la Biblia), y una lectura eclesial (leer la Biblia con la Iglesia).

Una lectura global

Quien penetra en el mundo de la Biblia experimenta una sensación descorazonadora, como cuando se entra por primera vez en una antigua biblioteca atestada de vol˙menes polvorientos. ¿Existe alguna flecha que nos indique la dirección para que no nos perdamos en este laberinto de libros tan diversos en razón de sus autores, fechas de composición y argumentos tratados? ¿Cuál es el hilo conductor que une los 73 libros de la Biblia?

Lo es la inspiración, la obra del Espíritu, el autor principal, bajo cuya guía las aportaciones de los diversos autores humanos se integran para componer el diseño ˙nico del «plan de la salvación». Así, pues, unidad de autor, pero también unidad de tema: la historia de la salvación.

De esta manera, desde el Génesis al Apocalipsis, la Biblia aparece como la «Escritura» (transcripción-interpretación) de esta extraordinaria historia de la alianza entre Dios y el hombre, con su centro vital en Cristo, el Dios hombre.

Por lo tanto, si tuviéramos que escoger un título que se aplicara con razón a toda la

3 Santo Tomas, *In Ioann. Evang.* XVI, 26, lect. 6,6.
4 D. Montagna. Letture *nello Spirito,* «Servitium» 19-20 (1977) 25.

Biblia, ninguno mejor que «Cristo», la palabra densa que resume en sí misma todas las palabras del diálogo de alianza en sus tres grandes articulaciones: el tiempo de Israel, la plenitud de los tiempos (Cristo), el tiempo de la Iglesia.

Esta unidad cristocéntrica nos sugiere indicaciones muy concretas para una lectura adecuada y comprensiva de la Biblia.

Ante todo, se refleja en una actitud de fondo: antes de empezar a leer, poseo ya, en virtud de la fe en el Espíritu, la certeza de que no me encuentro ante una palabra de papel y tinta, sino ante una palabra de carne viva; no tengo ante mí una cosa de la cual puedo disponer a mi antojo, ni un argumento que pueda asimilar y hacer mío, sino un sujeto con el que he de encontrarme, una persona que me invita a un diálogo amistoso.

Además, la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento implica que la Biblia ha de leerse teniendo en cuenta las dos leyes que han regulado su formación: totalidad y progresividad. Es decir, hemos de tomar la Biblia como un todo orgánico que se desarrolla gradualmente.

Totalidad significa que la Biblia no puede ser reducida a «retazos», que los pasajes concretos no han de leerse aislados del contexto, sino que se han de captar y seguir las grandes líneas de fondo que recorren todo el tejido de la Escritura. Cada uno de los textos, especialmente si es del Antiguo Testamento, hay que leerlo a la luz de toda la Biblia, como dice un dicho antiguo: explicar la Biblia con la Biblia. A este fin se orientan las referencias que algunas ediciones de la Biblia —por ejemplo, la *Biblia de Jerusalén*— llevan en los márgenes: no son molestas florituras de n˙meros sibilinos, sino remisiones a textos que conviene tener en cuenta para captar el sentido profundo del pasaje en cuestión. Así se alcanza la palabra detrás de las palabras.

Un ejemplo que demuestra la necesidad de una lectura global es el tema de la liberación y del compromiso político, hoy de actualidad. Sería peligroso limitarse a la lectura de los textos que abordan la cuestión de manera explícita. «Tales textos son a veces periféricos, ambiguos, fuertemente condicionados por su contexto social. Basta echar una mirada para convencerse que las referencias explícitas a lo social y a lo político son pocas, fragmentarias, en cualquier caso dentro de contextos muy diversos de los nuestros, y difícilmente aplicables actualmente. Es necesario por lo tanto captar el n˙cleo del mensaje bíblico (la salvación y la revelación de Dios) y ver si, en qué medida y dirección se deriva de dicho n˙cleo —como desarrollo homogéneo y necesario— el compromiso de liberación»[5].

Progresividad: la guía del Espíritu en la realización de la salvación no anula las fatigas del hombre ni elimina los conflictos de la historia, sino que engloba esfuerzos y tensiones en síntesis sucesivas, da un impulso e imprime una dirección. La Biblia deja constancia de este «espiritualismo dialéctico» del avance de la historia hacia Cristo, «plenitud de la gracia y de la verdad».

No nos escandalizaremos entonces de leer «ciertas cosas» en el Antiguo Testamento: nacionalismo, odio hacia los enemigos, inferioridad de la mujer... Basta recordar que estamos todavía en una fase parcial y provisional: Cristo no censuró el Antiguo Testamento, porque no vino a abolir sino a llevar a su plenitud. ¿Por qué habríamos de censurarlo nosotros?

Además, «la percepción de la unidad de la Escritura muestra que la interpretación debe tener en cuenta el hecho siguiente: el autor individual puede no ser consciente de algo que en su afirmación está presente *implícitamente* en relación con la revelación completa de Dios»[6].

---

5 B. Maggioni, en *La Bibbia: parola di Dio?,* cuad. Res, Queriniana, p. 35.
6 V. Mannucci, o.c., p. 315.

Una lectura eclesial

Recordaré brevemente los momentos esenciales por los que ha pasado la difícil relación Biblia-Iglesia. La reforma protestante se puso del lado de la Escritura contra el peso excesivo de las regulaciones eclesiásticas y terminó desvalorizando la mediación de la Iglesia en la interpretación de la Escritura, al tiempo que ponía de relieve el testimonio interior del Espíritu Santo.

El concilio de Trento reaccionó vivamente: «Toca a la santa madre Iglesia juzgar acerca del verdadero sentido y de la interpretación de la Sagrada Escritura» (DS 1507, Dz 786).

Las posturas se irán radicalizando después cada vez más: el protestantismo a favor de la Escritura, el catolicismo a favor de la Iglesia. Es una verdadera guerra civil entre cristianos, y en nombre de la Biblia.

En el siglo XIX, al peso de la polémica antiprotestante se une el de un clima de «restauración» y de defensa contra el racionalismo, la secularización y las revoluciones: el complejo de vivir en «estado de sitio» lleva a una preocupación morbosa por la defensa de la autoridad y a exaltar cada vez más la cátedra de Pedro.

Conocemos el giro que ha significado el concilio Vaticano II: la Iglesia no es vista ya como una pirámide clerical, sino como «comunión de hermanos en Cristo, unidos y animados por el mismo Espíritu, servidores los unos de los otros». Esta concepción de la Iglesia como comunión se refleja en la interpretación de la Escritura.

El concilio recalca ante todo que leer la Biblia seg˙n el Espíritu significa leerla con los ojos de la Iglesia, porque el Espíritu hizo nacer la Biblia en el seno de la comunidad de fe del Antiguo y del Nuevo Testamentos. Por lo tanto, no se puede recurrir a una especie de anarquismo carismático: la lectura espiritual es la lectura eclesial. La Iglesia, con su tradición interpretativa, es el ambiente vital en que se mantiene viva y activa la palabra de Dios, que de otro modo corre el peligro de quedarse congelada en la letra. «No hay Evangelio sin la Iglesia. El Evangelio viviente lo es la Iglesia. Fuera de ella se pueden tener las pieles o el papel, la tinta o las letras, los caracteres con los cuales se escribió el Evangelio, pero no el Evangelio mismo... Es en la Iglesia donde se tiene el Evangelio; es en la Iglesia donde se tiene la comprensión auténtica del Evangelio; o, más bien, la Iglesia misma es el Evangelio escrito no con tinta, sino por obra del Espíritu del Dios vivo, no sobre tablas de piedra, sino sobre las tablas de carne del corazón» (cardenal Hosius, †1579).

Pero, en la Iglesia, ¿quién es el sujeto primario de la tradición o interpretación? En otras palabras: ¿A quién toca interpretar la Escritura?

«La función de interpretar auténticamente la palabra de Dios, escrita o tradicional, sólo ha sido confiada al magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo.» Con una precisión importante: «Este magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, piadosamente lo oye, santamente lo guarda y fielmente lo expone, y de este depósito ˙nico de la fe saca todo lo que propone para ser creído como divinamente revelado» (DV 10).

Más allá del lenguaje minuciosamente matizado, típico del «género literario» de los documentos eclesiásticos oficiales, el concilio reafirma el primado de la palabra de Dios y la función de servicio del magisterio, al cual ˙nicamente toca conservar, exponer, difundir la palabra de Dios.

¿Y la comunidad? ¿Debe limitarse a escuchar pasivamente? ¿Debe digerir las conclusiones de los expertos? ¿Debe repetir la interpretación de los obispos?

«El problema de la interpretación de la Biblia —afirma R. Fabris— está ligado al de

la estructura de la Iglesia, o mejor a las relaciones que existen en el interior de una comunidad. Es imposible actuar como servidores en la función de guías de la Iglesia, y como barones en el modo de enseñar, en el magisterio. En otras palabras, si han pasado los tiempos del Estado pontificio y del principado feudal de los obispos, no se puede prolongar en la Iglesia el estilo de las academias de Estado o de las secretarías de partido»[7].

Por lo tanto, el magisterio y la exégesis han de estar al servicio de la palabra de Dios, del pueblo de Dios.

Planos y sujetos de la interpretación

Trataré de precisar con mayor detalle la función de los pastores, de los fieles y de los especialistas con relación a los tres planos de la interpretación.

Plano histórico-crítico. Se estudia la Biblia como libro de historia. Las cuestiones que se plantean son, aproximadamente: ¿Qué dice este documento sobre los hechos del pueblo de Israel, de Jes˙s, de los primeros cristianos? ¿Qué sucedió realmente y cómo? ¿Qué dijo Jes˙s? ¿Qué cosas hizo?

Este momento de la investigación nos afecta a todos, tanto a los fieles como a los pastores, pero en primera línea es responsabilidad de los exegetas, a quienes «toca trabajar, seg˙n sus reglas, para entender y exponer más a fondo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia» (DV 12).

Plano existencial. Nos ponemos frente a la Biblia como libro de vida y nos preguntamos: ¿Qué le dice la Biblia al hombre de hoy sobre los problemas de la existencia? ¿Qué sentido tiene la vida? ¿De dónde venimos y adonde vamos? ¿Hay lugar en nuestro mundo para la esperanza?

Éste es el momento de la oración y de práctica cristiana. En este plano tienen la preeminencia los fieles (aunque no hay que olvidar que también el exegeta es un fiel), sobre todo los santos, los cuales con su intuición sobrenatural ejercitan la comprensión vital de la Escritura, estimulando así la investigación de los especialistas y sometiéndola a prueba con su ortopraxis. Los fieles, «ora por la contemplación y estudio, ora por la íntima experiencia de las cosas espirituales, hacen crecer la comprensión lo mismo de las cosas que de las palabras transmitidas» (DV 8).

Plano teológico. Se lee la Biblia como el libro de la revelación de Dios. Las cuestiones que se plantean son: ¿Qué dice la Biblia acerca de Dios? ¿Quién es el Dios del evangelio? ¿Cuál es el designio divino acerca del hombre? ¿Qué planes tiene en relación con la historia?

Nos encontramos en el nivel más profundo, el de la revelación; aquí el primado en el servicio de la palabra les corresponde a los pastores, a los cuales les compete la transmisión auténtica de la fe.

Como se ve, la interpretación de la Escritura no es un «camino de postas» del que cada uno recorre sólo un tramo, ni una «cadena de montaje» de forma que la Biblia pasaría primero por el estudio del especialista, después por la vida de los creyentes, finalmente... Todos, fieles y pastores, deben estudiar y todos igualmente deben vivir. Todos contribuyen a trazar ese camino, seg˙n el carisma que el Espíritu ha repartido entre los diversos miembros para el engrandecimiento del mismo cuerpo.

7 «Rocca» 1.3 (1977) 47.

Critica textual

2. Traduc?ci?n

3. An?lisis estruc?tural

4. An?lisis de la redacci?n

5. Estudio de las fuentes

6. Critica hist??rica

7. Actua?lizaci?n

Como conclusión, citaré tres textos en los que se ve bien este carácter complementario de los «ministerios» y de las funciones en el servicio de la palabra.

Una monja de clausura, en pro del estudio científico: «Si hubiese sido sacerdote, habría estudiado a fondo el hebreo y el griego (entonces sólo podían hacerlo los sacerdotes: nota del autor) para conocer el pensamiento divino tal como Dios se ha dignado expresarlo en nuestro lenguaje humano» (santa Teresa de Lisieux).

Un exegeta, en favor de la oración: «No basta recomendarles a los estudiosos de la Biblia que conozcan bien los géneros literarios de la Escritura, sino que también —y esto ˙ltimo es incluso más importante y absolutamente necesario— deben orar para que puedan comprender» (san Agustín).

Un pastor, en defensa de la contribución de los fieles: «Sé muy bien que, generalmente, muchas verdades de la Escritura que no había sido capaz de comprender por mí mismo, he podido intuir su sentido cuando me he puesto en actitud de escuchar a mis hermanos» (san Gregorio, papa).

¿Es tal vez una casualidad que estas síntesis (oración-estudio, magisterio-fieles) hayan sido llevadas a cabo —en la vida, y no sólo sobre el papel— por santos como éstos? No lo creo.

Cómo leer un pasaje concreto

Ejemplificaré cuanto he expuesto en las páginas anteriores refiriéndome a un caso concreto: la lectura de los Evangelios. Los pasos indispensables para una lectura metodológicamente correcta podemos esquematizarlos trazando la siguiente escala:

Tomemos como ejemplo el pasaje de Mc 1,21-39: Jes˙s en Cafarna˙m.

1) *Crítica textual.* Con la ayuda de un buen comentario o al menos de una buena traducción de la Biblia puedo comprobar que las variantes entre los códices son más bien mínimas. Por ejemplo, en el v. 29 algunos, como el Vaticano (B), tienen el plural: «cuando salieron... se fueron a», frente al singular del Sinaítico (S), Alejandrino (A), Cantabrigense (C); en el v. 34 algunos manuscritos traen: «Sabían que era el Mesías (Cristo).» Y en el v. 27 el texto lo podemos distribuir de otro modo: « ¡Una doctrina nueva! Con autoridad manda a los espíritus impuros...» Para este tipo de observaciones, la *Biblia de Jerusalén* es bastante indicada.

2) *Traducción.* Con respecto a la de la Comisión episcopal de liturgia (aprobada por la Conferencia episcopal española) me limitaré a hacer un par de observaciones: en el v. 23, «el Santo *de* Dios» es literalmente «el Santo *del* Dios», es decir, no de una divinidad en general, sino de un Dios bien conocido; en el v. 38, la fórmula «he venido» traduce la forma textual «salí», o «he salido», que tal vez contenga una alusión velada a la venida de Jes˙s del cielo o del Padre (véanse Lc 4,43; Jn 8,42; 13,3; 16,27-28. 30). En este texto, como en general para toda la Biblia, las traducciones serias siguen un doble camino: o bien se atienen al criterio de la precisión y fidelidad literales, o bien optan por un texto castellano más claro (hacen desaparecer los pasajes ambiguos, explican las metáforas...) para el lector corriente; por ejemplo, en nuestro texto las expresiones «espíritu impuro» (v. 23) y «el Santo de Dios» (v. 24) podrían ser sustituidas por otras más claras como «espíritu maligno» y «el Santo enviado por Dios» respectivamente.

3) *Análisis estructural.* Teniendo presente que el pasaje presenta una unidad de lugar (Cafarna˙m: v. 21) y de tiempo (día de sábado: vv. 21.32.35), aparece claro que la jornada queda dividida en tres momentos: mañana (vv. 21-28), comida (vv. 29-31), tarde (vv. 32-34). Hay consiguientemente una cierta alternancia: vida p˙blica (sinagoga: 21-28), vida privada (casa de Simón: 29-31), vida p˙blica (delante de la puerta: 32-34). Por otra parte, la oración abarca toda la jornada de Jes˙s: oración p˙blica por la mañana (v. 21), y oración privada entrada la noche (v. 35).

4) *Análisis de la redacción.* Con la ayuda de una buena sinopsis podemos ver el trabajo redaccional realizado por el evangelista. Por ejemplo, Mateo sigue otro orden: la curación de la suegra de Pedro (8,14-15) no es, como para Marcos, el primer milagro en sentido estricto de Jes˙s (la curación del endemoniado de Mc 1,21-28 es en realidad un exorcismo). Para Marcos este milagro tiene, pues, una importancia especial; esto lo podemos ver por otros detalles a primera vista insignificantes: en el v. 31 sólo Marcos dice que Jes˙s «la levantó», verbo griego que tiene también el significado de «resucitar»; y, justamente, con la expresión «tomándola de la mano» (cf. 5,41; 9,26-27) Marcos podría querer evocar la potencia de la resurrección de Jes˙s.

5) *Estudio de las fuentes.* Tras el relato de Marcos, lleno de vida y de brío, no es difícil escuchar la voz de un testigo presencial. Bastaría sustituir «ellos» con «nosotros»: «Salidos de la sinagoga, nos dirigimos en seguida a casa con Santiago y Juan. Mi suegra...» No puedo detenerme aquí a analizar en detalle el pasaje desde el punto de vista histórico-crítico, pero, con el instrumental técnico adecuado, se podría llegar a descubrir detrás de nuestro texto un documento de la tradición que conservaba algunos recuerdos acerca de los exorcismos y curaciones realizados por Jes˙s en Galilea.

6) *Crítica histórica.* A la pregunta de si estos datos son fiables, se puede responder afirmativamente: los milagros de nuestro pasaje reflejan el estilo de Jes˙s, lleno de autoridad y al mismo tiempo discreto. Es un estilo claramente diverso del utilizado por otros rabinos: Jes˙s cura en sábado, entra en la casa y toca a una mujer, que además está enferma... Es un Jes˙s que no busca publicidad (vv. 35-38). En resumen: el texto de

Marcos respira autenticidad.

7) *Actualización.* Es el momento de captar el mensaje del texto tratando de mirarnos en él como en un espejo: ¿De qué personaje nos sentimos más cerca: de los enfermos, de los endemoniados, de los discípulos que acompañan a Jes˙s —a veces sin comprender realmente lo que dice y hace el Maestro—, o de Jes˙s mismo, libre y liberador?

Toda esta «escalada exegética» es más simple de cuanto pueda aparecer a primera vista. La resumiré:

— Ante todo, hemos de ponernos ante el *texto.* Hemos de esforzarnos por leerlo con ojos nuevos, subrayando con un lápiz los verbos y preguntándonos: ¿Qué personajes intervienen? ¿Qué hacen? ¿Dónde hay que situar el centro del pasaje? ¿Cómo podríamos titularlo?

— Después se pasa a ver el *contexto.* A este fin nos preguntamos: ¿Dónde está incluido el pasaje? ¿Qué relato le precede? ¿Qué texto le sigue? Con la ayuda de las referencias al margen o a pie de página, sabremos a qué otros pasajes se refiere nuestro texto, y el nexo literario que los une, etc.

— Después, más allá del texto, hay que llegar al *pretexto,* tratando de determinar las fuentes de las que depende el texto, hasta concretar el n˙cleo primitivo, preguntándose de estrato en estrato acerca del significado de las diversas añadiduras, correcciones, matizaciones, etc.

— Finalmente, se pasa del texto al lector, preguntándose cómo me interpela el texto o, si se prefiere, cómo yo, lector, puedo convertirme en *testigo* o testimonio de aquel mensaje.

LA ESCRITURA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

« La Sagrada Escritura se puede definir realmente como el corazón de Cristo» (santo Tomás). En las ˙ltimas páginas del libro veremos cómo la vida de la Iglesia y del cristiano pueden nutrirse y plasmarse a base de la Biblia, el «libro que respira» (Pascal).

Pero antes reflexionemos sobre lo que significó la Biblia para Jes˙s.

La Biblia para Jesús

Para Jes˙s, la Sagrada Escritura fue ante todo un libro de *vida.* El Hijo de Dios vino al mundo y la carta a los Hebreos interpreta esa venida poniendo en su boca las palabras del Salmo 39: «He aquí que vengo para hacer tu voluntad» (Heb 10,7). A partir de aquel momento toda la vida de Jes˙s estará modelada sobre la Escritura: el Evangelio, sobre todo el de Mateo, repite una y otra vez frases como «así está escrito», «para que se cumpla lo que dice la Escritura»...

Para Jes˙s, la Escritura fue también el libro de la *teología.* Sin duda no nos consta en ning˙n documento que Jes˙s hubiese estudiado en las escuelas rabínicas; es más, parece que semejante posibilidad hemos de excluirla positivamente. Al decir de los judíos,

Jes˙s «conoce las Escrituras sin haberlas estudiado» (Jn 7,15). Pero no es menos cierto que él se sirve del libro sagrado para interpretar teológicamente su propia vida: inaugura su predicación en Nazaret aplicándose el texto de Isaías que acaba de leer en la sinagoga (Is 61,1-2: cf. Lc 4,18-19); impregna su mensaje de frases, alusiones y citas del Antiguo Testamento; su conciencia mesiánica la explícita siguiendo el camino trazado por los profetas perseguidos, como Jeremías, y por el siervo sufriente (cf. Mc 10,45); en la catequesis reservada a los discípulos, incluso cuando les presenta su mensaje más original (por ejemplo, cuando les propone el mensaje del amor), recoge y reelabora en una síntesis genial la revelación del Antiguo Testamento: así, la lección sobre el más grande de los mandamientos supone la aproximación de dos textos del Pentateuco (cf. Mc 12,28-34).

Para Jes˙s, la Escritura representa finalmente el libro de la *oración.* Como todo israelita piadoso Jes˙s santificaba los distintos momentos de su jornada con el rezo de los Salmos: al ir a dormir recitaba el Salmo 4; por la mañana repetía con los otros miembros de la familia los Salmos de alabanza 146-150; participaba normalmente en la asamblea del sábado en la sinagoga; con ocasión de las peregrinaciones a Jerusalén cantaba los Salmos de la subida al templo (120-134); concluía la cena pascual con la recitación del *Hallel,* el himno de las grandes fiestas (Salmos 113-118), y del «gran *Hallel»* (Salmo 136). Lo mismo que al comienzo de su vida, al final de la misma ora con los Salmos (cf. 21,1), y abandona este mundo muriendo sobre la cruz con las palabras del Salmo 30: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (cf. Lc 23,46).

La Biblia para nosotros

La Sagrada Escritura y la eucaristía representan el tesoro por excelencia de los cristianos: «La Iglesia siempre ha venerado las Sagradas Escrituras como lo ha hecho con el cuerpo de Cristo» (DV 21).

Reelaborando lo dicho por el concilio Vaticano II en el capítulo 6 de la *Dei Verbum* podemos afirmar que también para la Iglesia la Biblia debe ser, como para Jes˙s, el libro de la vida, de la teología y de la oración.

Biblia y vida

Con frecuencia somos merecedores del provocador reto de Nietzsche: «Si la buena nueva de vuestra Biblia estuviese grabada también sobre vuestro rostro, no necesitaríais insistir tan obstinadamente para que los demás crean en la autoridad de este libro: vuestras obras y vuestras acciones harían casi superflua la Biblia, porque vosotros mismos deberíais constituir la Biblia nueva.»

Para la Iglesia globalmente considerada no hay duda que la Biblia constituye, junto con los sacramentos, uno de los dones más grandes que el Señor dejó a su esposa: la Escritura es, junto con la tradición, «el espejo en que la Iglesia, peregrina sobre la tierra, contempla a Dios» (DV 7), «la regla suprema de la fe», el «sostén y vigor de la Iglesia» (DV 21). Pero, todo esto ¿es verdad también para los hijos de la Iglesia? «La palabra de Dios —decía san Ambrosio— es la sustancia vital de nuestra alma; ella la alimenta, la apacienta y la gobierna; fuera de la palabra de Dios, nada puede hacer vivir al alma del hombre» *(Exp. Ps 118,7,7).* Es necesario, pues, «poner en práctica la palabra»: no basta predicar. Predicar —decía un santo que goza de especial afecto entre el pueblo ruso, san Serafín de Sarov— es fácil, como lanzar piedras desde lo alto de un campanario; en

cambio, poner en práctica lo que se predica es difícil, como subir piedras cargadas sobre la propia espalda hasta lo alto de un campanario. Un relato de los padres del desierto nos recuerda la siguiente anécdota de un monje de Sceti que era copista. En cierta ocasión vino un hermano a pedirle que le hiciese una copia de una página del Evangelio. El anciano monje, concentrado como estaba en la oración, se la escribió omitiendo algunas frases. El hermano se dio cuenta que faltaban algunas palabras y, volviendo al viejo copista, le dijo: «Padre, faltan algunas frases.» A lo que le respondió el copista: «Vete, y empieza poniendo en práctica lo que está escrito; y después ven, que te escribiré el resto.»

En esta misma línea se mueve el lema programático de las Sociedades bíblicas internacionales: «No basta poseer una Biblia, hay que leerla y estudiarla; no basta leer y estudiar la Biblia, hay que prestarle fe; no basta prestarle fe a la Biblia, hay que vivirla.»

Biblia y teología

La teología la entiendo aquí en sentido amplio, como discurso sobre la fe: este discurso puede ser homilético, catequético, o científico. Por lo que se refiere al primero, el punto de vista del Concilio es muy l˙cido: «Es menester que toda la predicación eclesiástica, así como la religión cristiana misma, se nutra y rija por la Sagrada Escritura» (DV 21; véase además el n.° 24). Sobre la teología: «El estudio del texto sagrado ha de ser como el alma de la teología» (DV 24; véase además el decreto *Optatam totius,* 16). Me detendré algo más en el tema de las relaciones que median entre Biblia y catequesis. Como indica el mismo vocablo, *catequesis* significa «hacer eco» a la palabra; por lo tanto, como afirma el documento sobre la renovación de la catequesis, la Escritura no puede quedar reducida a mero subsidio, aunque fuese el más importante, sino que ha de ser «el alma y el "libro" de la catequesis» *(Rinnovamento della catechesi,* n.os 105-108). Para enfocar mejor el discurso, señalaré algunas orientaciones esquemáticas ilustrándolas con sencillos ejemplos. Veamos en primer lugar las deformaciones que es necesario evitar.

Un uso correcto de la Biblia debería sortear los siguientes escollos:

El fabulismo (la Biblia reducida a cuentos o fábulas para los niños). La sobriedad y la linealidad del texto bíblico dan a menudo la impresión de una cierta aridez, que algunos catequistas excesivamente celosos se cuidan de amenizar con amplificaciones fantásticas, exagerada potenciación de detalles marginales y embellecimiento de aspectos inéditos. Conviene recordar en este sentido lo que dice el *Catechismo dei bambini:* «La narración necesita recurrir al lenguaje imaginativo, pero en la mente del narrador ha de estar presente el texto correctamente interpretado, para que el lenguaje no se convierta en fabuloso: "érase una vez"» (n.° 115). En otras palabras: lenguaje imaginativo sí, fabuloso no.

El arqueologismo (la Biblia reducida a documento del pasado). Es la tentación de reconstruir en sus menores detalles el pasado, desde Adán hasta el ˙ltimo apóstol. Ahora bien, la Biblia tiene por finalidad reconstruir la historia de las personas vivas en cada situación histórica.

El doctrinarismo (la Biblia reducida a «limón» del que se exprime un zumo doctrinal expresado en fórmulas). Tropiezan en este escollo cuantos extraen de la Biblia un precipitado de frases que luego utilizan como rodrigones de las verdades doctrinales (por ejemplo, recurriendo a Gén 3,15 para explicar el dogma de la Asunción de María),

o bien cuantos imponen a la Biblia esquemas doctrinales que le son extraños, como el texto de religión en el que se puede leer lo siguiente: «Al narrar la resurrección de Lázaro, san Juan resalta con toda claridad que Jes˙s es hombre (llora por el amigo Lázaro), que es sacerdote (ora y da gracias por nosotros) y que es Dios (realiza el milagro de la resurrección).»

El moralismo (la Biblia reducida a una serie de bellos ejemplos o historias edificantes). Afirma al respecto el documento *Rinnovamento della catechesi:* «De los hechos divinos narrados en la Escritura se ha de investigar la dimensión religiosa, explicando cómo en ellos Dios se revela a sí mismo y su amor por los hombres, a quienes quiere salvar. Estos hechos no pueden ser vistos y utilizados como ilustración o ejemplo, como si fuesen simples hechos humanos» (n.º 108).

Después de esta rápida descripción de los posibles usos desacertados de la Biblia es fácil señalar, por contraste, las exigencias para una lectura exegéticamente correcta y catequéticamente eficaz del texto sagrado.

Recogiendo cosas ya señaladas anteriormente, podemos resumirlo todo en dos exigencias fundamentales:

— *Fidelidad a Cristo.* « En la Biblia los padres y los educadores leen palabras y hechos que encuentran su unidad en Jes˙s, porque en todos los libros de la Biblia se habla de él» *(Catechismo dei bambini,* 112). Así, por ejemplo, este mismo documento interpreta el relato del arca relacionándole con Jes˙s: «Jes˙s viene para salvarnos a todos, y la historia del arca nos ayuda a comprender el significado preciso del término "salvador"» (129).

— *Fidelidad al «aquí y ahora» de la fe,* lo que significa atención al «momento más propicio o al modo más oportuno» de hacer el discurso sobre la Biblia. Esto a su vez implicará atención al *hoy* del cristianismo. Por lo tanto, el lenguaje ha de ser imaginativo, oportuno, experimental... (cf. *Catechismo dei bambini,* 114)[8].

Biblia y oración

En esta materia, la consigna del concilio es precisa y urgente: «El santo concilio recomienda insistentemente a todos los fieles, especialmente a los religiosos, la lectura asidua de las Escrituras divinas, para que adquieran "la ciencia eminente de Cristo" (Flp 3,8), "pues desconocer las Escrituras es desconocer a Cristo" (san Jerónimo, *Comm. in Is.,* prólogo)... Recuerden (los fieles) que a la lección de la Sagrada Escritura debe acompañar la oración» (DV 25).

La tradición monástica ha sintetizado la actitud que ha de adoptar el creyente frente a la Biblia en cuatro momentos fundamentales: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio.* La síntesis más famosa es la de la *Carta sobre la vida contemplativa,* de Guigo II.

Recorramos rápidamente esta «escala».

Lectio. Es el momento del silencio adorador y de la escucha obediente. Dios no es como los ídolos mudos que «tienen boca y no hablan» (Sal 115,5), pero sólo en medio de un silencio recogido y disponible podemos prestar atención a «su pequeña y silenciosa voz» (Gandhi). Cuando me encuentro frente a la Escritura sé que no sólo el Espíritu ha inspirado al escritor para que escribiese esas palabras, sino que contin˙a estando

8 Para un estudio más profundo del tema, véase C. Bissoli, *La Bibbia nella catechesi,* LDC. Turín 1972.

presente en ellas: «Cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura es él quien habla» *(Sacrosanctum Concilium, 7).* Este diálogo se realiza con la máxima intensidad en la liturgia, pero se repite y se renueva también en la lectura personal hecha en comunión con la Iglesia. Así, pues, el primer momento está constituido por la escucha dócil y receptiva, en actitud de obediencia a la llamada que insistentemente repite la religión hebrea («Escucha, Israel»: Dt 6,4) y que resuena en los comienzos de la revelación neotestamentaria, cuando el Padre presenta a Jes˙s como el Hijo-Mesías: «Éste es mi Hijo amado, escuchadlo» (Mc 9,7). Tiene razón Lutero cuando dice que «los auténticos órganos del cristiano son los oídos».

Meditatio. El modelo es María, que, después de haber escuchado las palabras de Jes˙s, las guardaba todas «meditándolas en su corazón» (Lc 2,19; cf. también 2,51); el término griego subyacente *symballo* se usaba para expresar el choque entre dos ejércitos o también entre opiniones opuestas en el sanedrín; por lo tanto, su significado es el de juntar palabras o acontecimientos aparentemente opuestos y tratar de captar el mensaje de Dios para mí. Para esto es indispensable reflexionar, es decir, mirarse en el texto como en un espejo: «Las cosas de que os habla el texto son el espejo de vosotros mismos» (san Agustín).

Los monjes hablaban de rumiar, es decir, de triturar lenta y sabrosamente. San Efrén, con la sugestiva imagen de la Biblia como la «fuente de la aldea», sugiere la idea de la reflexión a base de pequeños sorbos: «Bebe de manera que sacies tu sed, de modo que cuando vuelvas a tener sed te llegues de nuevo a la fuente; el agua no faltará nunca» *(Comentario al Diatessaron* 1,18-19).

Oratio. Después del «casto silencio» (santo Tomás [9]) de la *lectio* y de la gestación temblorosa y recogida de la *meditatio,* llega el momento de la respuesta fructifica de la *oratio:* «Cuando escuchas, Dios te habla; cuando oras, eres t˙ el que habla a Dios» (san Agustín). Se trata de emprender el camino de retorno: si en las dos primeras fases «la palabra del Padre salida del silencio» (san Ignacio, *A los magnesios,* 7,2) se acercaba a mí hasta penetrarme, «hasta el punto de división del alma y del espíritu, hasta las junturas y médulas» (Heb 4,12), con la oración el Espíritu pone en marcha en mí el proceso de restitución de la palabra al Padre, proceso que encuentra su culminación en el diálogo intratrinitario.

Contemplatio. Al paso que la oración tiene un desarrollo más discursivo y analítico, la contemplación consiste en una mirada participativa y amante; se vuelve al silencio del primer momento, pero ahora ya no es el silencio de la escucha, sino el silencio de la visión con los ojos de la fe *(oculata fide,* diría santo Tomás).

Después de este camino de oración, no queda sino... ¡todo!: la puesta en práctica. «Dichosos aquellos que escuchan la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,28; cf. además 8,21 y Sant 1,22-25).

Nuestra introducción a la Biblia llega a su fin. Ahora que nos hemos acercado al umbral del santuario, hagamos nuestra la magnífica oración de san Agustín:

---

9 *De divin. nomin., I,2.*

«Tus Escrituras sean mis castas delicias;
que ni yo me engañe acerca de ellas, ni engañe a los otros con ellas.

Concédeme tiempo para meditar sobre los secretos de tu ley,
no cierres la puerta a quien a ella llama.

No en vano hiciste escribir tantas páginas impregnadas de misterio:
Señor, realiza tu obra en mí y desvélame aquellas páginas.

He aquí que tu voz es mi alegría,
tu voz está para mí por encima de toda dulzura.

No abandones tus dones,
ni eches en olvido esta hierba del campo sedienta.

Haz que encuentre gracia en tu presencia,
y que se me abran, cuando llamo a la puerta, los secretos íntimos de tu palabra.

Te lo pido por nuestro Señor Jesucristo,
en quien están escondidos todos los tesoros de sabiduría y ciencia.

Estos tesoros son los que yo busco, oh Señor, en tus libros.»

Confesiones XI,2,3-4

BIBLIOGRAFÍA

L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada,* Herder, Barcelona 1966.

T. Citrini, *Identità della Bibbia,* Queriniana, Brescia 1982.

P. Grelot, *Piccola guida alla lettura della Bibbia,* Piemme, Casale 1983.

I libri di Dio. Introduzione generale alla S. Scrittura, I, Marietti, Turín 1975.

W. Joest y otros autores, *La interpretación de la Biblia,* Herder, Barcelona 1970.

V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio,* Queriniana, Brescia 1981.

C.M. Martini-P. Bonatti, Il *messaggio della salvezza,* vol. I, *Introduzione generale,* LDC, Turín-Leumann 1976.

C. Mesters, *La Parola dietro le parole,* Queriniana, Brescia 1975.